Adolfo Sánchez Vázquez

UNA TRAYECTORIA INTELECTUAL COMPROMETIDA





FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

UNA TRAYECTORIA
INTELECTUAL COMPROMETIDA

RELECCIONES

Adolfo Sánchez Vázquez

UNA TRAYECTORIA INTELECTUAL COMPROMETIDA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Cuidado de la edición: David Moreno Soto
Diseño de la cubierta: Efraín Herrera

Primera edición, 2006.

Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
ISBN 970-32-3745-2
Impreso y hecho en México

INTRODUCCIÓN

SE RECOGEN en este volumen las cinco conferencias que, bajo el título de "Una trayectoria intelectual comprometida" y el subtítulo de "República española, Guerra civil y exilio" en México, dio el autor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en el marco de la Cátedra Extraordinaria Maestros del Exilio Español los días 21, 23, 24, 29 y 30 de noviembre de 2005.

En ellas se vuelve la mirada sobre las circunstancias en que surgió y se desarrolló su obra así como sobre el contenido, el significado y, en algunos casos, sobre las repercusiones que tuvo en los medios académicos de México.

Se trata de una obra que comprende dos fases o vertientes de desigual extensión: una poética y otra filosófica en un sentido amplio y diverso. Abarca esta última la estética y la filosofía del arte, la filosofía en general y en particular el marxismo como filosofía de la praxis; además se abordan los problemas de la filosofía moral y la filosofía política, la utopía y, en relación con ésta, la teoría y la práctica del socialismo.

Todo ello se examina sobre el trasfondo histórico de una trayectoria intelectual comprometida, o sea, el de los años de la República española, los de la Guerra civil y los del exilio en México vividos, pensados y soñados

como destierro hasta convertirse éste, al cabo de largos años, en "transtierro".

No se trata, por lo tanto, de una autobiografía. De la vida personal sólo se toma la actividad intelectual, aunque ésta se haya desarrollado sobre el trasfondo de esa vida real. Tampoco se trata, por esto mismo, de una biografía intelectual ya que las ideas y la actividad que las engendran no tienen vida propia ni están aisladas, sino que son parte inseparable de aquella vida real. Y lo que se toma de ésta en el presente libro es lo que ofrece en el campo de la creación poética o del saber filosófico. Esto es lo que se ha pretendido hacer al concentrar la atención en los frutos más representativos de esa trayectoria intelectual. Se trata de presentarlos no para valorarlos, menos aún para ensalzarlos, sino para contribuir a esclarecer su génesis, alcance y significado, o sus repercusiones cuando las han tenido.

Ciertamente si se ha logrado este propósito, que es independiente de la valoración que pueda hacerse de las obras que se destacan en esa trayectoria intelectual, el autor se dará por satisfecho. Satisfecho y agradecido por la oportunidad que mi facultad —la de Filosofía y Letras de la UNAM— me ha brindado de dar en ella estas conferencias en las que no he logrado resistir la tentación de volver la mirada sobre un largo recorrido que puede llegar a su fin en cualquier momento. Y no podría haber tenido mejor escenario que el de la Cátedra Extraordinaria Maestros del Exilio Español. También habría sido un escenario adecuado el de la Universidad Complutense de Madrid, y no sólo porque en ella inicié mis estudios universitarios, truncados por la Guerra civil, sino porque estas conferencias

se habían programado allí en el marco de la Cátedra Extraordinaria que lleva el nombre de quien fue mi maestro y entrañable colega, amigo y compañero del exilio español en México: José Gaos.

Lamentablemente razones de salud me han impedido cumplir lo que estaba programado.

No quisiera poner punto final a esta introducción sin referirme al nutrido público juvenil que asistió a estas conferencias, y sin expresarle mi agradecimiento por su cálida y generosa acogida, así como por el interés que mostró a lo largo del ciclo. Encuentro en todo esto el mejor reconocimiento de la trayectoria intelectual que expuse en ellas. Al ofrecerlas hoy a un público lector, forzosamente más amplio, espero que puedan despertar, si no la cálida y generosa acogida juvenil, sí el interés por conocer una trayectoria intelectual comprometida.

Para terminar quiero expresar mi gratitud a Claudia Fulgencio, ayudante en mis últimas investigaciones, por haber conseguido "capturar" mi texto manuscrito casi ilegible.

Y, finalmente, todo mi agradecimiento a mi viejo amigo y camarada Federico Álvarez Arregui por haberme liberado de la necesidad de la revisión de un texto originariamente verbal que será publicado.

Adolfo Sánchez Vázquez
México, D. F., marzo de 2006

PRIMERA CONFERENCIA
La poesía

SUMARIO

Contexto histórico y social de una trayectoria intelectual en sus dos vertientes: poética y política.— Dos vocaciones: literaria y política.— La vertiente poética, y sus dos fases o partes. Primera parte: "Poesía en vela".— De los primeros poemas a *El pulso ardiendo*.— Segunda parte: "Poesía en guerra" (romances y otros poemas).— Tercera parte: "Poesía en el exilio".— De la "Elegía a una tarde de julio" a los "Sonetos del destierro".— Fin de una trayectoria poética.

I

ANTES DE INICIAR la primera conferencia de este ciclo, quisiera destacar el hilo conductor que corre a lo largo de él. Se trata de exponer las vicisitudes de una trayectoria intelectual comprometida a través de las obras que se consideran más importantes o representativas.

Ahora bien, desde un principio cabe advertir que no pretendo valorar las obras que serán objeto de nuestra atención —lo que sería impertinente por parte de su autor—, sino de considerar las motivaciones o preocupaciones a las que respondían, las circunstancias personales o sociales en que se produjeron y, en algunos casos, los efectos que tuvieron en los medios académicos o más allá de éstos.

Por lo que toca al trasfondo histórico, vital, de esa trayectoria intelectual, hay que destacar tres fases o períodos. Primero: el de los años convulsos e inciertos de la República española (1933-1936) inmediatamente anteriores a la Guerra civil. Segundo: el de esta guerra de 1936 a 1939. Y tercero: el del exilio en México, desde junio de 1939.

En cuanto al contenido de las obras producidas a lo largo de esa trayectoria intelectual, casi en su totalidad

tienen un carácter filosófico en su más amplio sentido, en tanto que la obra literaria —poética y ensayística— ocupa un estrecho margen. Su vertiente poética ha sido recogida en un volumen que, con el título de *Poesía*, aparece en estos días.

II

Los poemas ahí recogidos tienen que ver con las tres fases del contexto histórico, vital, ya señalado. A quienes me conocen por una extensa obra filosófica, a través de la cátedra y de los libros publicados, les sorprenderá esta producción que se inicia en mi juventud, que prosigue durante la Guerra civil y que se continúa en los primeros años del exilio. Sin embargo no les sorprendería tanto al saber que en mi juventud dos vocaciones regían mis ideas y mis actos. Una, mi vocación política, que respondía al anhelo de una sociedad más justa que la existente, un anhelo que se proyectaba en mi conducta como militante de las Juventudes Comunistas. La otra vocación era la literaria, que se manifiesta en aquellos años juveniles no sólo en el lector insaciable de los grandes novelistas de la época, sino también de los poetas clásicos españoles —Lope, Quevedo y Góngora—, así como de los contemporáneos —los mayores— como Machado y Unamuno, los de la Generación del 27 y de poetas más jóvenes como Miguel Hernández y, particularmente, de un poeta latinoamericano que llegá por entonces a Madrid donde provoca una verdadera conmoción: Pablo Neruda con su *Residencia en la tierra.*

Con algunos de los poetas de esta época —Rafael

Alberti, Manuel Altolaguirre, Emilio Prados, Miguel Hernández y Pablo Neruda— llego a mantener una relación personal que en el caso de Prados y Neruda se convirtió en amistad.

Finalmente, mi vocación poética se plasma en el libro de poemas *El pulso ardiendo*, escrito entre Málaga y Madrid, y publicado, ya en el exilio, en Morelia, Michoacán, en 1940. Este libro se incluye íntegramente en la primera parte del volumen *Poesía*, en la parte primera que he titulado "Poesía en vela". Y ¿por qué "en vela"? La respuesta puede estar en la dedicatoria de *El pulso ardiendo* al ser publicado ya en México: "Estos poemas fueron escritos en España, ya en vigilante y dramática espera de la tragedia colectiva de mi patria."

Para comprender esta "espera", este estar "en vela", hay que trazar, aunque sea a grandes rasgos, el contexto político y social de aquellos años, los de la República que se propone lo que durante siglos ha sido imposible: modernizar el país, democratizar su vida política e introducir reformas sociales que hagan más justas las condiciones de vida de los trabajadores de la ciudad y del campo. Pero en esa vía los gobiernos republicanos pronto se encuentran con una doble oposición: la de las fuerzas políticas y sociales para las cuales los cambios y reformas van demasiado lejos, y la de los sectores más radicales para los cuales esas reformas se quedan demasiado cortas. En 1933, la derecha vuelve al poder lo que provoca la revolución de los mineros de Asturias, aplastada cruelmente por el Ejército.

La victoria del Frente Popular en las elecciones de febrero de 1936 lleva de nuevo a los partidos republicanos al poder. Pero desde el día mismo de su derrota en

las urnas las fuerzas políticas y sociales más reaccionarias comienzan a preparar la destrucción del poder legítimo y legal republicano. La perspectiva sombría de una sublevación militar en aquellos meses se vuelve cada vez más probable y con ella se crispan y tensan más y más no sólo las relaciones políticas y sociales, sino incluso las personales. Como en las tragedias clásicas.

España se encamina inevitablemente al abismo que se avecina aunque nadie sospecha la profundidad y duración que ha de tener. Y es durante la gestación de esa tragedia colectiva cuando se gesta también esta "Poesía en vela" angustiada y desesperada.

III

El primero de esos poemas se titula "Romance de la Ley de fugas" y tiene que ver con un hecho real: la aplicación de esa fatídica "ley" por la Guardia Civil a cinco campesinos andaluces. Un hecho brutal en plena República democrática que explica y justifica la radicalización de obreros y campesinos y, como en mi caso, de la juventud estudiantil. Yo tenía, entonces, sólo 17 años.

A este romance pertenecen estas estrofas finales:

¡Cómo temblaban los trigos!
¡Cómo temblaban los árboles!
¡Cómo temblaba la tierra
y los olivares!

Los cinco cuerpos cayeron
revolcándose en la sangre.

Yo los vi cómo cayeron
en la tarde agonizante.

Eran cinco los que iban
por el camino adelante.
Cinco cuerpos en la tierra
dejaron sobre su sangre.

Después de este romance, en el libro aparecen dos poemas que, en el clima iracundo e incierto que antecede a la sublevación militar, exhortan a escuchar las voces que alertan. En el primero de esos dos, bajo el título de "Siempre tu voz", esa alerta se expresa así:

Sólo vientos que desgajan
las ramas inocentes,
que secan las flores
y congelan el trigo.
Sólo los puñados de arena
que tapan los oídos.
Sólo el vidrio que acecha
la mano de un niño.
Sólo el muladar que espera enterrar
a la rosa más pura,
ante tu voz,
clara, firme, encendida,
permanecen impasibles
como estatuas de sal,
mudos como piedras,
o escuchándola airados,
sólo, sólo
para maldecirla.

Otro poema de los que anteceden a *El pulso ardiendo*, que lleva el título de "Número", a diferencia de los claros y explícitos anteriores, está cargado de imágenes de corte surrealista, un tanto herméticas, que dificultan su comprensión. El "Número" hace referencia a "millones de hombres sumergidos" en la injusticia, de "nervios y brazos desprendidos" por ella, de "manos que derriban sus muros", de "espaldas desoladas"; "número", en fin, "de sangre, de espuma y de lamento". Y ante este "número" y "un mundo en el que el hambre despierta nuestras manos", hay un mensaje dirigido al otro, que se expresa en estos términos:

> Te quiero sin lamento.
> Te quiero en el incendio
> mordiendo dormitorios y viejos candelabros,
> clavando tu madero con trigos y con arena.
> Te quiero en los caminos de trigo y voz sedienta
> en noches derretidas por ansia interminable
> cerrando ya la cárcel con tierra ensangrentada,
> llevando por los aires el trigo y la amapola
> a cuerpos perseguidos por nubes y puñales.

IV

Veamos ahora los poemas de *El pulso ardiendo* escritos en los meses que anteceden a la sublevación militar que estalla en todo el país en un clima de incertidumbre, crispación y violencia no sólo verbal sino física.

Por su contenido temático, estos poemas pueden ser considerados en diversos grupos. El primero: un con-

junto de diez sonetos bajo el título común de "Soledad adentro", pone en relación, en un tono íntimo y simbólico, al yo del poeta con un tú, en una relación que pasa, en un proceso ascensional, por ofrecimientos, esperanzas y desesperanzas hasta llegar a la confianza en el otro. No se trata, pues, de un diálogo sino de la inquietud del yo por el destino del otro, que al fin se aplaca.

En el soneto I, tras de ver en el otro "riberas desnudas", se dice:

Yo te ofrezco la muerte del gemido
y entre las verdes ramas que tú anudas
el dulce despertar de un tronco ciego.

Y este ofrecimiento del yo al tú responde a la visión que el yo tiene de ese tú doliente:

Agua amarga desnuda tus dolores
hundidos entre escollos invisibles
mientras nada en alientos imposibles
tu lengua moribunda y sin olores.
¡Oh, tronco, navegando sin ramales,
nacido del dolor —oscura suerte—
y empapado de enfermos ventanales!

Así ve el yo al otro, que le inquieta, en el soneto II, en tanto que en el III expresa lo que quiere ver en él, lo que él espera:

Yo quiero sorprender en tu regazo
la muerte del silencio, en ti presente,
volviendo a alzarte como trueno erguido.

Sin pena, sin temblor, armado el brazo,
te espero yo encontrar convaleciente,
mientras huye el silencio ya vencido.

En el soneto IV se expresa una compasión por la situación del otro pero al mismo tiempo se expresa cierta desazón porque "su pulso navega sin sentido", porque "mientras sigo clamando en tu desierto". De ahí esta interrogación impaciente con la que finaliza el soneto:

¿Qué dientes en el pulso te han mordido
que ignoras el latir de las palmeras?
Tu corazón responde como muerto.

De este modo, a la compasión sigue la inquietante pregunta, sin que el otro responda.

En el soneto V, el otro, desconsolado, solicita amor, y el yo reacciona así:

Sin pie dudoso al llamamiento acudo
para darle a tu aliento nuevo cielo.
Trillando angustias por tus eras velo
sin encontrar tu corazón desnudo.

Ausente de tu luz, quiero encontrarte
en la ribera de mi fe segura
pisando débil, pero nunca ciego.

En el soneto VI, en su terceto final, se exhorta, con más fuerza aún, a que el otro se alinee con la vida:

¿Qué esperas para ser ya tronco ardiente
del brazo de la sombra y la azucena,
tronco de vida por el mar doliente?

Y la inquietud del yo se calma al ver, al fin, en el otro, que cambia la visión:

y un tierno aletear en tu espesura
con rumbo a sumergidas claridades
levanta un nuevo sol por tu llanura.

Sin embargo la exhortación al otro, aunque más serena, vuelve en el soneto VIII:

Caluroso a la nieve des tu mano,
al alto tronco cuyas ramas quiebran
cuando florece tu temor en vano.

¡Que tus brazos derrumben mordeduras
mientras hilos de luz juntos enhebran
amargos dedos por batallas duras!

En el soneto IX se subraya lo que el otro encontrará al atender la exhortación que se le hace:

Si tu sangre se duerme en mis orillas
el fuego será el aire de tu altura
y mis manos las ramas del consuelo,

despertarán las venas amarillas
con el dulce color de su ventura
y tú despertarás al nuevo vuelo.

En el soneto X y último, que transcribo íntegramente, lo que se espera llega al fin, sin que nada pueda detener la primavera alcanzada:

Tu corazón regresa de la muerte
bebiéndose las rosas del consuelo,
tu corazón desnudo, bajo un cielo
que quiere deshelarte y encenderte.

Camino de la vida quiero verte,
llegando al nuevo mar, al nuevo suelo
que sostenga la espalda del desvelo
sin que pueda el dolor adormecerte.

Ebrio de luz prosigue tu carrera
buscando esas orillas sin cristales
donde olvides ya siempre desangrarte.

¿Qué puede detener tu primavera
si secaste las aguas desiguales
donde sueñan heridas con ahogarte?

En suma, en estos sonetos tenemos una relación entre el yo y el tú concretos sin referentes reales que simboliza, sin embargo, la tensión, el ardor y la frialdad, entre la fe y la indiferencia, entre la esperanza y la desesperanza, en la que vence al fin la fe, la esperanza, y todo ello —aunque sin referente real, concreto— sobre el trasfondo de la angustia, la incertidumbre, de una situación histórica colectiva, personal, intensamente vivida.

V

Un segundo grupo de poemas tiene, a diferencia del anterior, un referente real, concreto: la implacable represión que sigue al levantamiento de los mineros asturianos en octubre de 1934. Se trata de dos poemas en verso libre de encendido tono acusatorio. Se transcribe a continuación el primero, titulado "Memoria de una noche de octubre".

Os acusa el espacio,
la tierra, el trigo y la agonía
y ese lento dolor que nace cada hora
y ese lento morir sin sangre y sin espina
y ese llanto de sombra encarcelada
y esa mano caída sobre tiernos carbones apagados.

Os acusa sin miedo
el temblor desprendido de ese sueño intranquilo
y esa espalda mordida por canes transparentes.

Os acusan en la noche
ese niño espantado que llama a vuestras puertas,
que grita encanecido buscando alguna estrella,
que bebe lentamente
esa espuma de sangre y ese crimen
esa cárcel que ata la muerte y la alegría.

Os acusan ahora
esos trenes vencidos
por un puente de sangre y escayola,
y esas manos tendidas,
y ese árbol caído que busca inútilmente

la tierna puñalada
y ese oscuro partir a la locura.

Os acusa ese llanto que suena todavía
y ese verde costado y ese látigo
y esos blandos canales de sangre enloquecida,
y esa arena en los ojos
y esas sienes abiertas
y ese sol perseguido.

Os acusan sin miedo.

El otro poema, "Elegía asturiana", está dedicado a un joven minero muerto en combate. Aunque se ha querido mantener el tono propiamente elegíaco ante su muerte, se ha procurado no dejarse vencer por el dolor. Su recuerdo vivo y estimulante se reafirma en la estrofa final:

Yo te recuerdo siempre, camarada,
sobre un mapa de tiernos mineros fusilados,
sobre un cementerio de trigos y de soles,
en el incendio de las palomas cansadas,
en el derrumbamiento de los puentes heridos
y en los sótanos que albergan lamentos.

Hay otro poema que tiene también un referente real, fechado el 10 de junio de 1936. Aunque no se menciona expresamente en el poema, se trata del asesinato de un concejal, Andrés Rodríguez, del Ayuntamiento de Málaga, muy querido sobre todo por los pescadores de cuyo sindicato era presidente. Es un crimen terrible

cuyo trágico nivel se eleva aún más por el carácter fraticida que tiene, ya que sus victimarios han sido jóvenes anarquistas, obreros como él.

El dolor, la angustia y la desesperanza inspiran una perspectiva tan sombría como la del título mismo del poema: "Entrada a la agonía". Sus dos primeras partes constan de dos sonetos, en tanto que la tercera, más larga, está escrita en versos endecasílabos en ocho tercetos. El terceto final no puede ocultar el desaliento:

> Quisiera detener este lamento:
> ¡Me canso de ser ascua endurecida
> cuando se apaga nuestro mismo viento!

Otro poema, titulado justamente "Entrada a la esperanza", revierte este estado de ánimo al proclamar, en el cuarteto final:

> No me conformo, no, con una hoguera
> cuando hay pulsos helados todavía:
> ¡un volcán siempre vivo! Y de bandera:
> ¡una llama lamiendo la agonía!

Hay otros poemas de esta parte del libro en los que no puedo detenerme, con una excepción: la del soneto que lleva por título "Ser o no ser". Algunos críticos lo consideran de difícil interpretación. Yo no intentaré darla ahora aunque pienso que la que se dé tiene que situarse en el clima incierto, complejo y contradictorio de aquellos años. Me limito por ello a transcribirlo íntegramente:

¡Amor, amor! Desventurado y loco
acabo de matar mi primavera.
Lleno de sangre en esta sementera
persigo tu raíz, tu cielo invoco.

Ya todo fuego me parece poco
para encender mi pulso de madera.
Nieve por dentro soy porque por fuera
en nieve se convierte cuanto toco.

¡Amor, amor! Mi estrella desolada
quiere minar el mundo para verte.
Si te duele el color de mi llamada

no le duele a mi ser su propia muerte.
¡Antes de morir sentándome en la nada
que acaba por no hallarte o por perderte!

Cerremos con este poema nuestra atención a la parte del libro titulada "Poesía en vela" —aludiendo a la incierta espera de la tragedia colectiva a la que pone fin la sublevación militar fascista. Y con ella llega la Guerra civil.

VI

La segunda parte del libro recoge los poemas escritos durante esta guerra. Se trata de una producción breve pues la actividad del poeta se concentra sobre todo en hacer la guerra, en contribuir a la lucha del pueblo, primero en Málaga como dirigente socialista juvenil, después en el Madrid sitiado como director del periódico

Ahora, órgano central de las Juventudes Socialistas Unificadas, y más tarde en el frente participando en las batallas de Aragón, Teruel y el Ebro.

Durante la guerra, tuvo lugar un renacimiento del tradicional romance, cultivado ahora por los grandes poetas fieles a la causa republicana como Alberti, Prados, Garfias, Aleixandre, Altolaguirre, Moreno Villa y otros. Yo también escribí en Málaga varios romances que fueron recogidos, en plena contienda, en el *Romancero general de la guerra de España* como los titulados "Romance de moros", "El fugitivo", "Romance de la muerte del camarada Metralla" y "Romance de la defensa de Málaga". Con su lenguaje claro y directo se pretendía contribuir a la heroica lucha de aquellos días tan difíciles. Como ejemplo de esa contribución poética, transcribiré algunos versos del "Romance de la defensa de Málaga" escrito unos días antes de la caída de esta ciudad, leído por radio y publicado en la prensa local en aquellos momentos tan aciagos.

Empieza el romance con estos versos que describen con toda su desnudez la gravísima situación de la ciudad:

> Málaga, tu corazón
> tiene fronteras de hielo,
> que apagarán tus latidos
> si no despiertas a tiempo.
> Cuchillos que se quebraron
> en Madrid frente a un gran pueblo,
> quieren clavarte la muerte
> cuando te cerca ya el sueño.
> ¡Málaga, la angustia rueda
> alrededor de tu cuerpo!

Y termina con este apremiante llamamiento:

Que nadie duerma, que el fascismo
no duerme, que está despierto.
Que se levanten ardientes
todos los pulsos de hielo.
Que cada garganta fría
sea un surtidor de fuego.

Que cada brazo caído
sea un muro en movimiento.
¡Málaga, despierta ahora!
¡Que vibre tu pulso a tiempo!
¡Nadie duerma, que la muerte
está rondando tu cuerpo!

En el frente escribí algunos poemas de corte clásico: "Al héroe caído", "Miliciano muerto" y "Canciones del Ebro" y un soneto, "Guerrillero en la noche", en el que el guerrillero vive la contradicción muerte-vida más allá del frente, en territorio enemigo.

En todos estos poemas no se trata de una poesía de o sobre la guerra sino de una "poesía en guerra" pues, como decía María Zambrano en aquellos momentos, en la guerra la poesía sólo puede estar en guerra.

VII

Terminada la guerra y ya acogido a la generosa hospitalidad brindada por el presidente de México Lázaro Cárdenas, escribo un largo poema, "Elegía a una

tarde de julio", en el que trato de revivir la angustia, la incertidumbre y el fervor interior y exterior de aquellos días. Aunque poblado de imágenes surrealistas, el tono es encendido, imprecatorio y a veces desgarrador.

Transcribo algunas estrofas del fragmento VII en que se alerta sobre la trágica cosecha que se avecina:

> Millones de corazones inocentes
> nadando van hacia la muerte.
> Piélagos de rosas,
> horizontes de trigo limpio,
> aguas transparentes
> se mancharán de sangre, de barro y de ceniza.
> Millones de metros de tierra viva
> esperan ya las tumbas.
> Y hay millones de brazos esperando
> la inmensa embestida de la muerte,
> vísceras silenciosas, nervios ardiendo,
> que esperan el último latido
> y hospitales, algodones y lamentos,
> millones de cabellos encendidos,
> de cubos de sangre, de gusanos,
> y de platos de carne desgarrada.
> Millones de seres con los ojos tapados,
> con un inmenso pañuelo sobre sus ojos inocentes
> andando
> andando van hacia este precipicio.

Y el poema termina con esta pregunta incisiva: "¿Dónde están los culpables?", a la que se responde:

¿Culpables? Sí, culpables
de esta orgía de sangre,
de este mar de lágrimas y llantos,
de este muro impasible
en el que se estrella la ternura
de esta red de mortajas y de lutos,
de este río de dolor y desventuras
que corre desbordado, sin riberas,
desde esta tarde de julio.

Otros poemas escritos también en el exilio tienen que ver con circunstancias personales o político-sociales del momento como los titulados "Maternidad", dedicado a mi esposa al acercarse el nacimiento del primer hijo; "La paloma de Picasso", símbolo de la paz en los azarosos años de la "guerra fría", y el dedicado a León Felipe en su 70 aniversario. Una temática más universal se aborda en otro poema, "Afirmación de amor", que se abre con estos versos:

Amor: tú me sostienes
como mástil intacto
en este duro bogar hacia otra orilla.
Todo mi ser es tuyo:
tú cimentas mi humana arquitectura
y articulas mis huesos y mis penas
hacia un arco gozoso del futuro.

VIII

Pero el estado de ánimo del exiliado se expresa en los 14 sonetos, que se agrupan bajo el título común de "Sonetos del destierro". Con este título se precisa el modo de vivir y de pensar el exilio justamente como destierro. Porque el exilio ha sido concebido y vivido también —recuérdese a este respecto la postura de José Gaos— como "transtierro".

Ahora bien, para mí, así como para la inmensa mayoría de los exiliados que lo vive, sobre todo en los primeros diez o doce años, como destierro, el exilio no es un simple transplante de una tierra a otra, un hallar en la nueva lo que se ha perdido al dejar forzosamente la tierra propia, sino la pérdida de la raíz, del centro. Es un vivir en el aire, partido en dos, entre la tierra que se pisa y la tierra a la que se sueña volver, es un estar entre lo hallado y lo perdido, absorbido por un pasado que no pasa y un futuro que no llega.

Esta idea del exilio como desarraigo, con la obsesión de una vuelta que el tiempo, lejos de aproximarla, vuelve lejana, impregna estos sonetos del destierro. Nos detendremos en los más representativos. A diferencia de los sonetos de *El pulso ardiendo,* los que ahora nos ocupan son más quevedescos que gongorinos, y su claridad y contundencia rehúye el hermetismo de las imágenes de aquellos.

En el primero de estos sonetos, "El desterrado", se pone de manifiesto sobre todo la condición de estar erguido en el desarraigo como un "árbol sobrehumano":

El árbol más entero contra el viento
helo en tierra, deshecho, derribado.
Congregando su furia en un costado
el hacha lo dejó sin fundamento.

La torre que besaba el firmamento,
—¡oh, sueño vertical, petrificado!—,
con todo su volumen desplomado
tan sólo de la muerte es monumento.

Y tú, desnudo y leve junco humano,
contra el viento amarillo del olvido,
contra todo rigor, estás erguido.

Torre humana o árbol sobrehumano,
contra el hacha, en el aire levantado,
sin raíz ni cimiento, desterrado.

En el soneto que toma el título de su primer verso, "Al dolor del destierro condenados", es tan profundo que el destierro se torna fundamento, razón de ser:

Al dolor del destierro condenados
—la raíz en la tierra que perdimos—
con el dolor humano nos medimos,
que no hay mejor medida, desterrados.

Los metales por años trabajados,
las espigas que puras recogimos,
el amor y hasta el odio que sentimos,
los medimos de nuevo, desbordados.

Medimos el dolor que precipita
al olvido la sangre innecesaria
y que afirma la vida en su cimiento.

Por él nuestra verdad se delimita
contra toda carroña originaria
y el destierro se torna fundamento.

En "Tierra de dolor", como es constante en el exilio, el poeta vuelve sus ojos a su tierra sin que su "labrador de la muerte" pueda dejar de hallar en ella su consuelo:

¿En qué región del aire, por qué mares
—oh, latitud humana del tormento—,
tuvo el crimen tan claro yacimiento
y la muerte más vivos hontanares?

¿En qué bosques las hachas seculares
gozaron de tan largo valimiento?
¿Dónde tuvo el dolor mejor cimiento?
¿Dónde el llanto tan pródigos lagares?

Labrador de la muerte que en mi tierra
sólo con sangre riegas los terrones
y con huesos abonas nuestro suelo,

¿qué esperas cosechar si nada aterra
a quien sabe encontrar borbotones,
en el terrón más duro, su consuelo?

El desterrado, como ya he señalado, vive obsesionado por la vuelta. Pero pasan los días, los meses y los años sin que ésta sea una realidad. Espera. Por ello es-

pera y se desespera. Podría poner fin a este desasosiego volviendo tras de enterrar todo en el olvido. Pero sería una vuelta indigna. Y al desecharla, el desterrado afirma: "Yo sé esperar", título del soneto que leemos a continuación:

Si para hallar la paz en esta guerra,
he de enterrarlo todo en el olvido,
y arrancarme de cuajo mi sentido
y extirpar la raíz a que se aferra;

si para ver la luz de aquella tierra
y recobrar de pronto lo perdido,
he de olvidar el odio y lo sufrido
y cambiar la verdad por lo que yerra,

prefiero que el recuerdo me alimente,
conservar el sentido con paciencia
y no dar lo que busco por hallado,

que el pasado no pasa enteramente
y el que olvida su paso, su presencia,
desterrado no está, sino enterrado.

El dolor del destierro cala tan hondo que si los relojes dejaran de medir el tiempo el desterrado podría medirlo con su propio dolor. Esta es la idea que toma cuerpo en el soneto "Reloj del alma":

Si el tiempo se quedara sin medida
porque todo reloj enmudeciera
y de pronto su huella se perdiera
y nadie la encontrara retenida;

si la imagen del tiempo en nuestra vida
quedara sin su efigie verdadera;
si en vano se buscara una frontera,
forma a la eternidad desconocida:

si el tiempo fuera como noche oscura,
eterna confusión, sima insondable,
el alma regiría lo abolido:

tomando por medida su ventura,
por cuadrante un dolor interminable,
se mediría el tiempo desmedido.

En el penúltimo soneto al que voy a referirme se alude a este vivir del desterrado en vilo, sin raíces, sin poder asentarse en la tierra que generosamente le acoge. Pero ahora se pide que esta generosidad se reafirme dejando que el destierro sea su derrotero, es decir, su lucha por volver.

Es lo que se ha pretendido expresar en el soneto "La tierra que pisamos":

Cuando vivo el destierro, la mudanza
de ser en esta tierra un peregrino,
y el corazón incita en el camino
a encontrar una tregua en esta andanza;

cuando siento que el alma no descansa
aunque el cuerpo desdiga su destino,
y el andar se convierte en duro sino
cuyo norte es tan sólo la esperanza,

comprendo que mi vida está fundada
en no afirmar las plantas en el suelo
donde tengo la vida trasplantada.

¡Oh tierra que me ofreces tu consuelo!:
Dejándome seguir mi derrotero,
más cerca estoy de ti, más prisionero.

El último soneto que voy a transcribir traza la imagen del desterrado para el cual el exilio no tendrá fin, y no lo tendrá porque su cuerpo está ya, bajo esta tierra, para siempre. Se trata del "Desterrado muerto",

En la huesa ya has dado con tu empeño.
¡Cuánta furia se queda sin batalla!
Enmudece la sangre; el pecho calla
y tu dolor cabalga ya sin dueño.

La tierra es tu mansión; la sepultura,
el albergue final de la jornada.
Por testamento dejas tu pisada,
la dulce huella de tu mano pura.

El destierro no para con tu muerte
que, implacable, dilata tu destino,
bajo la misma tierra prolongado.

Tú no descansas, no, con esta suerte
de muerte enajenada; con el sino
de estar bajo la tierra desterrado.

IX

Llegamos así al final de nuestro recorrido por esta trayectoria poética, con sus dos primeras fases: "Poesía en vela" y "Poesía en guerra", escritas en España, en tanto que la tercera, "Poesía en el exilio", lo fue toda ella en México, cuando el exilio, vivido como destierro, no se ha transformado aún, con el paso de los años, en "transtierro". Esta última fase de mi trayectoria poética ocupará una franja relativamente corta en mi vida intelectual en México ya que ésta fue absorbida, casi desde el momento en que la poesía calla, por la filosofía, en su sentido más amplio, hasta nuestros días. Y a ella, en sus diversas facetas y deteniéndose en sus principales trabajos, estarán dedicadas las próximas conferencias.

BIBLIOGRAFÍA

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *El pulso ardiendo*, edición facsímil. Málaga, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 2004.

———, *Poesía*. México, Fondo de Cultura Económica y Centro Cultural de la Generación del 27, 2005.

SEGUNDA CONFERENCIA

La estética y la teoría del arte

SUMARIO

Sobre la suspensión del quehacer poético.— A la filosofía por la estética: la tesis "Conciencia y realidad en la obra de arte".— El viraje radical en el pensamiento estético marxista representado por *Las ideas estéticas de Marx*.— La concepción del arte como trabajo creador.— La antología *Estética y marxismo*.— La *Invitación a la estética* y el último libro: *De la estética de la recepción a la estética de la participación*.

I

TODO LO EXPUESTO en la conferencia anterior corresponde a la fase o vertiente de mi trayectoria intelectual que podemos considerar como prefilosófica tomando en cuenta lo que será en ella dominante y fundamental.

El final de la fase poética en los años cincuentas coincide con el inicio de lo que ocupará hasta hoy toda mi trayectoria, la filosofía, aunque tiene antecedentes decisivos en la docencia que ejercí de 1941 a 1943 en el Colegio de San Nicolás de Hidalgo de la Universidad Michoacana.

Como ya vimos en la conferencia anterior, mi vocación primera, junto a la política, era la literaria y particularmente la poética que se expresó todavía en los primeros años del exilio no sólo en poemas y ensayos literarios sino también al cursar en esta Facultad la carrera de Letras españolas.

Con respecto a mi trayectoria en los años cincuentas se puede preguntar por qué ese abandono de la poesía y la entrega plena a la filosofía. Constatado ese hecho innegable, no tengo una respuesta que podría explicarlo. Lo que sí cabe afirmar es que ese abandono no es el fruto de una decisión deliberada, consciente.

Pero lo cierto es que dejo de hacer poesía para hacer filosofía. ¿Convivencia imposible de una y otra? No, a juzgar por el ejemplo de algunos filósofos como Miguel de Unamuno, María Zambrano y, entre nosotros, Ramón Xirau. Y el de poetas, como es el caso paradigmático de Antonio Machado y el de Octavio Paz quien no deja de incursionar a lo largo de su vida en la filosofía.

Pero este no es mi caso. Insisto en la pregunta: ¿por qué? No tengo, digo, una respuesta. Pero tal vez puedan encontrarse los indicios para ella en diversas circunstancias de mi vida en aquellos primeros años del exilio.

De ellas retendríamos estas tres:

Una militancia política absorbente por el tiempo que le dedicaba, y caracterizada asimismo en el terreno ideológico en los años cincuentas por un sectarismo que coartaba una actividad tan libre y espontánea como la poética.

Las duras condiciones de existencia que me obligaban a multiplicarme en los trabajos más diversos, a lo que había que agregar una intensa actividad política, todo lo cual constituía una agobiante jornada diaria de 14 a 16 horas. De ellas formaban ya parte mis clases de algunas asignaturas filosóficas en esta Facultad cuya preparación y exposición yo tomaba con mucha seriedad y responsabilidad. En suma, una jornada extenuante dejaba poco tiempo para la poesía.

Finalmente, esta suspensión del quehacer poético también podría explicarse por el tipo de poesía que yo estaba haciendo en el exilio: poesía del destierro. De acuerdo con la concepción que de él tenía y el modo

de vivirlo, el exilio significaba para mí un desarraigo, un vivir escindido entre esto y aquello, sin raíz ni centro: desterrado.

Al perderse las esperanzas en la vuelta a la tierra perdida y al echar nuevas raíces en la tierra que me acogía, perdía un tanto su razón de ser la poesía del destierro y, por tanto, el empeño en seguir haciéndola.

Así, pues, estas diversas circunstancias —una absorbente militancia política, una dedicación "de tiempo completo" a diversas actividades para poder subsistir y entre ellas, ya profesionalmente, la enseñanza de la filosofía, junto al cambio que se daba en la vida del exilio al convertirse de destierro en "transtierro"— determinaron que quedara atrás el quehacer poético.

II

Y ya en el campo de la filosofía, mi primera aportación propia fue en el ámbito de la estética con mi tesis de maestría, presentada en 1956 y titulada *Consciencia y realidad en la obra de arte.*

La tesis planteaba, de acuerdo con su título, el problema de las relaciones entre la consciencia del artista encarnada en su obra y la realidad. Al postular en esa relación la representación verídica de esta última, se descalificaba el arte que daba una representación fantástica, invertida o inadecuada de lo real. Esto conducía necesariamente a privilegiar una forma histórica, concreta, del arte: el realismo.

Y a él se concede gran atención en la tesis, al considerarlo como el arte por excelencia. Justamente esta

identificación de arte y realismo será rechazada —como veremos— en mis trabajos de estética posteriores.

Al problema del realismo se asociaba el de la ideología pues a la visión de la realidad —verdadera o falsa— se la hacía depender de la ideología que la inspiraba.

Pero al abordar esta cuestión se abordaba asimismo un problema que Marx ya se había planteado: el de la supervivencia de la obra de arte al trascender el condicionamiento histórico, social, que se pone de manifiesto sobre todo en su contenido ideológico.

La respuesta que daba entonces me sigue pareciendo hoy uno de los aspectos rescatables de la tesis. Y la respuesta se encontraba al considerar la ideología —ya caduca— que se expresa en la obra no fuera de ésta sino "integrada en la obra, en unidad indisoluble con la forma, rebasando así los límites de su época". O sea, como diré más tarde en otros trabajos, el contenido ideológico se da ya formado en la obra.

Ahora bien, no obstante éste y otros aspectos rescatables de la tesis, ésta discurría por el cauce de la estética marxista dominante con su concepción del arte como reflejo y su consecuente y excluyente identificación de arte y realismo.

En un ensayo posterior —de 1957— consagrado al arte que se consideraba propio de la nueva sociedad surgida de la Revolución rusa de 1917, el realismo seguía moviéndome por el mismo cauce aunque yo trataba de darle, dentro de él, un carácter abierto frente a las deformaciones e interpretaciones estrechas y dogmáticas del "realismo socialista".

El cambio que pocos años después se daría en mi pensamiento estético determinó mi decisión de no pu-

blicar la tesis —aunque ésta fue publicada, sin mi autorización, por la Universidad de San Salvador.

III

Ciertamente a finales de los años cincuentas mi pensamiento estético conocía un viraje radical al cabo de un proceso de distanciamiento cada vez mayor respecto del marxismo "ortodoxo" soviético provocado por ciertos acontecimientos políticos y de orden teórico.

Un acontecimiento también decisivo para mí, no ya de orden práctico-político sino teórico fue la lectura y el estudio —un verdadero descubrimiento— de la obra juvenil de Marx, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* —en una mala traducción francesa pues aún no aparecía la española de Wenceslao Roces.

Allí encontré un verdadero tesoro: no sólo una concepción del hombre, de la naturaleza y de la sociedad que no correspondía a la del Marx cientifista, objetivista, determinista que el marxismo oficial ofrecía, sino, a partir de las ideas estéticas que podían rastrearse en los *Manuscritos*, un pensamiento estético que echaba por tierra los principios de la llamada "estética marxista-leninista" (o estética soviética dominante).

El primer fruto de esta exploración de los *Manuscritos* fue el ensayo publicado en 1961 en la revista *Dianoia*, del Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM, con el título de "Las ideas estéticas en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx". Este trabajo se reprodujo poco después en la Cuba revolucionaria y, más tarde, ya reelaborado, se integró, con el título de "Las ideas de

Marx sobre las fuentes de lo estético", en mi primer libro, aparecido en 1965, *Las ideas estéticas de Marx*. En él, partiendo de las ideas estéticas de Marx, se somete a crítica la estética soviética del "realismo socialista" y se apunta en dirección a una nueva estética marxista.

IV

Vayamos, pues, a este libro que se divide en dos partes. La primera se titula "En torno a las ideas estéticas de Marx y los problemas de una estética marxista". En ella se recogen varios ensayos que responden a ese título, así como otros dos, uno sobre Kafka y otro sobre el género de la tragedia revolucionaria, con los que se ejemplifica la aplicación de las ideas sustentadas sobre el arte y la ideología. La segunda parte está dedicada toda ella, de acuerdo con su título, a la situación del arte bajo el capitalismo, a partir de la idea fundamental de Marx sobre la hostilidad del capitalismo al arte.

Se trata, pues, en el libro, de *las ideas estéticas de Marx*. Y ¿por qué de sus ideas y no de su estética? Porque Marx no dejó en este campo un corpus teórico o conjunto sistemático de ideas que pudieran constituir un tratado de estética sino una serie de ideas que, desarrolladas, podrían servir de base para construir una estética. Por ello, el libro se titula *Las ideas estéticas* y no la *Estética de Marx*.

De estas ideas estéticas, tanto las que ya postulaba el marxismo clásico como las que concentran mi atención en el libro, podemos enumerar las siguientes:

1) carácter histórico-social de la relación estética del hombre con la realidad y el arte;

2) la formación histórica de los sentidos propiamente estéticos: la vista y el oído;

3) el papel del trabajo, como transformación de la naturaleza o de la materia, en los orígenes del arte;

4) la positividad del trabajo en tanto expresión de la creatividad —negada en el trabajo enajenado— que se manifiesta en el arte, como trabajo creador;

5) el condicionamiento histórico-social e ideológico del arte y, no obstante ello, su autonomía o supervivencia respecto de ese condicionamiento;

6) la dialéctica de la producción y el consumo y, en términos estéticos, de la creación y la recepción;

7) la concepción del realismo como la forma de arte que, al representarla, da un conocimiento de la realidad, y, finalmente,

8) la idea de la hostilidad que el capitalismo ejerce contra el arte al supeditarlo a las exigencias del mercado.

De estas ideas retendremos tres fundamentales que abordo en mi libro:

1) la idea del arte como trabajo creador a partir de la concepción del trabajo humano que aparece en los *Manuscritos*;

2) la idea del realismo como forma necesaria del arte por su función cognoscitiva, aunque su verdadero alcance es tergiversado al identificar arte y realismo;

3) la idea de la hostilidad del capitalismo al arte, cuyo examen constituye la segunda parte del libro.

Detengámonos, aunque sea brevemente, en cada una de estas ideas tal como se exponen en el libro de referencia.

V

En los *Manuscritos* de 1844 hay una tesis central a partir de la cual Marx desarrolla su crítica del capitalismo. Es la tesis del trabajo como esencia del hombre. Ciertamente Marx critica al capitalismo porque al enajenar el trabajo del obrero lo deshumaniza al convertirlo en simple medio, cosa o mercancía. O sea, lo priva de su esencia humana.

Esta idea de Marx conduce a la reivindicación de la actividad práctica humana —el arte— en la que se manifiesta esa creatividad negada en el trabajo enajenado. De ahí, con base en los *Manuscritos*, mi concepción del arte como trabajo creador. El arte se presenta, pues, cualesquiera que sean sus formas históricas concretas, como una expresión de la capacidad creadora del hombre, limitada o negada, hasta ahora, en el trabajo. Esta concepción del arte que desarrollo en mi libro es aplicable, por su universalidad, a todas sus formas históricas y a las diversas formas particulares de hacer arte. Por ello no puede aceptarse que el arte se identifique o se reduzca a una forma histórica particular en su devenir histórico. Y de ahí también la segunda idea fundamental de mi libro: la concepción del realismo. Éste se concibe como una forma histórica concreta que por importante que sea en un periodo histórico determinado —y para Marx y Engels lo fue en su tiem-

po— no puede elevarse —como hacen la estética soviética y Lukács— a la condición del arte auténtico o por excelencia y pretender excluir así un movimiento artístico del siglo XX como el de las vanguardias acusándolo de decadente, concepto que, aplicado al arte, no podría aceptarse con apoyo en Marx.

Así, pues, la concepción del arte como trabajo creador es incompatible con la identificación de arte y realismo y por ello permite reivindicar también el arte abstracto, satanizado en los años sesentas no sólo por los estéticos soviéticos sino también por críticos y artistas como Siqueiros ("no hay más ruta que la nuestra") que se consideraban marxistas.

Esta concepción del arte que resalta la creatividad inspira también la idea fundamental de la "hostilidad del capitalismo al arte" inscrita —como tendencia— en la estructura misma de un sistema que, al enajenar el trabajo, desplaza el principio de la creatividad. Y esta hostilidad se manifiesta sobre todo en la sujeción del arte al mercado, ya sea transformando la obra artística en mercancía, con la consiguiente supeditación del valor estético al valor de cambio, ya sea produciendo un pseudoarte banal, masivo, que, por su extensión, aumenta la rentabilidad. Ambos procesos —y sus circunstancias negativas desde el punto de vista estético— se examinan detalladamente en la segunda parte del libro.

No podemos detenernos en otros aspectos críticos y propositivos de *Las ideas estéticas de Marx*. Sólo agregaré que el libro tuvo gran repercusión en México. De él se ocuparon favorablemente los críticos de arte más autorizados como Justino Fernández y Luis Cardoza y artistas progresistas que cultivaban el arte abstracto

vieron en él la justificación de un arte que era vilipendiado —desde posiciones supuestamente marxistas— con los peores epítetos; Manuel Felguérez, pintor abstracto, contó en una mesa redonda que sacaba un ejemplar de *Las ideas estéticas de Marx* de su bolsillo cuando los dogmáticos se disponían a criticarle duramente en nombre del marxismo.

VI

La crítica de la concepción unilateral del arte como reflejo verídico de la realidad y de la estética soviética, igualmente unilateral, me llevó no sólo a reivindicar la concepción abierta plural del arte como trabajo creador sino a plantearme la necesidad de reconocer, dentro del marxismo, la pluralidad —en el terreno teórico— de concepciones o posiciones estéticas. Movido por esta preocupación, preparé y publiqué en 1970 la antología *Estética y marxismo*, con una extensa introducción mía sobre "Los problemas de una estética marxista".

En esta introducción se exponen los principios que, a mi juicio, debieran informar una estética marxista y contribuir a resolver sus problemas cardinales. Tales principios son los siguientes:

1) el hombre como ser práctico, transformador de la naturaleza exterior y de la naturaleza humana por el trabajo;

2) la historia como sucesión de formaciones sociales que tiene siempre como sujetos a quienes las hacen: los hombres;

3) la sociedad como conjunto de relaciones distintas que forman un todo, lo que impide abstraer el arte (la relación estética) de otras relaciones sociales —económicas, políticas, ideológicas, etcétera— y

4) el principio metodológico y dialéctico de la totalidad aplicado tanto al arte como a la obra artística en particular.

Aunque sin agotar la pluralidad de las estéticas que se consideran marxistas, la Introducción destaca, ya sea por su valor teórico o por su presencia efectiva en el escenario estético, estas cuatro estéticas que se consideran marxistas:

1) la estética que gira en torno a la concepción del arte como reflejo de la realidad;

2) la estética de Brecht, que reivindica la función cognoscitiva del arte y, por tanto, el realismo, dándoles un sentido original con sus conceptos de placer, distanciamiento, crítica y transformación en la recepción de la obra;

3) la estética semántica de Galvano Della Volpe, que al concebir el arte como lenguaje o sistema de signos presta a la forma una atención inhabitual entre los estéticos marxistas y, en fin,

4) la estética de la praxis que propugno con base en la concepción del arte como actividad práctica específica o trabajo creador.

En la introducción del libro se expone también la situación del arte bajo el socialismo desde los inicios de la Revolución rusa de 1917 caracterizada por la coexisten-

cia de las más diversas corrientes artísticas y fundamentalmente las de la vanguardia rusa hasta que en 1934 el Estado y el Partido, ya en manos de Stalin, imponen la doctrina y la práctica de una sola corriente, la del "realismo socialista", que se mantiene en la URSS y más tarde en los países llamados socialistas y en el movimiento comunista mundial hasta el derrumbe del "socialismo real" (1989).

En contraste con esa experiencia histórica, en dicha introducción se subraya la política artística abierta y plural que desde un principio sostuvo la Revolución cubana.

VII

Los textos recopilados en la antología se agrupan en nueve secciones. Cada una de ellas lleva una introducción particular en la que se precisa el problema fundamental que se aborda en los textos y las distintas, y a veces opuestas, soluciones que se ofrecen. Así por ejemplo, en la sección IV, "La obra de arte", se incluyen textos de Bujarin, Fisher, Brecht, Lefevbre, Lukács y Gramsci: en la V, "Arte, ideología y sociedad", se recogen textos de Tynianov, Banfi, Goldman, Kosík, Lenin, Althusser, Della Volpe y Gramsci, y en la sección IX, "Arte y política", se da voz también a dirigentes políticos que —para bien o para mal— influyeron decisivamente en el destino del arte de sus países y de su tiempo.

La antología tuvo gran repercusión en los medios intelectuales marxistas y progresistas de México donde alcanzó en pocos años seis ediciones.

Y fuera de México, en la España franquista —donde circuló, como es obvio, clandestinamente— tuvo una buena acogida entre los escritores y artistas que compartían la política del Partido Comunista pero se negaban a comulgar con las ruedas de molino del "realismo socialista" y vieron en la antología nuevas y estimulantes perspectivas.

VIII

Después de publicar la antología me ocupé en diversos ensayos de la estética semántica de Galvano Della Volpe, de la semiótica de Yuri Lotman, de la estética de Sartre y de la terrenal de José Revueltas.

También me ocupé en otros ensayos de la ideología en la literatura realista en los artículos de Lenin sobre Tolstoi y en las opiniones del pintor Diego Rivera.

Asimismo dediqué especialmente mi atención a las relaciones entre creación y recepción proponiendo una "socialización de la creación", y, finalmente, abordé la situación del arte contemporáneo poniendo en relación la modernidad, la vanguardia y el posmodernismo.

Por otra parte, en mis cursos de estética de los años sesentas y ochentas en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, exponía sistemáticamente las ideas que sirvieron de base al libro que publiqué en 1992 con el título de *Invitación a la estética*. Digamos algunas palabras acerca de él.

IX

Quisiera advertir en primer lugar que con esta obra no me proponía hacer una estética marxista sino una estética a secas; es decir, sin adjetivos, como no los tiene la física, la biología, la psicología o la sociología. Pero ciertamente se trataba de una estética inspirada por los principios básicos y el método que brindaba el marxismo y especialmente Marx.

El libro se divide en tres partes. En la primera, titulada "Anverso y reverso de la estética", esta disciplina es sometida a un verdadero proceso para ver si se justifica su derecho a existir. Con este motivo se da la palabra a sus principales detractores: el espectador ingenuo, el espectador cultivado, el artista, el crítico y el filósofo (en este caso analítico o del lenguaje ordinario). Después de exponer sus objeciones se responde a cada una de ellas. Una vez reconocida la validez y necesidad de la estética, y tomando en cuenta que las objeciones apuntaban sobre todo a una estética especulativa vuelta de espaldas a la realidad del arte, se precisa su objeto o campo de estudio. Éste no puede reducirse al del arte puesto que lo estético se da también en la naturaleza, la técnica, la industria y la vida cotidiana.

Y justamente al estudio de esta diversa relación estética del hombre con la realidad está dedicada la segunda parte del libro, así titulada: "La relación estética del hombre con la realidad". Dentro de ella se examinan el objeto y el sujeto estéticos así como la relación indisoluble entre ellos que llamamos "situación estética". El objeto estético, para serlo efectivamente, necesita de su recepción por parte del sujeto.

La tercera parte del libro se consagra a las determinaciones generales o categorías estéticas, empezando por la más general: la de lo estético. Y como categorías particulares de lo estético, se examina la de lo bello, que no puede identificarse, por tanto, con la totalidad de lo estético ni tampoco reducirse a una forma histórica concreta de ella como es lo bello clásico. Se estudian asimismo categorías como la de lo feo, que ya está en Goya y es reivindicada por el arte contemporáneo; la de lo trágico, haciéndose una distinción en los modos de darse en la vida real y en el arte. Finalmente se examinan las categorías de lo cómico y lo grotesco.

Tal es el contenido temático fundamental de la *Invitación a la estética*, un libro en el que ofrezco mi visión profunda de la estética. Pero en realidad lo publicado con este título sólo constituye la primera fase de un recorrido que tendría otra segunda. De esta manera, al estudio de lo estético en la *Invitación a la estética*, seguiría una segunda obra en la que se examinaría lo estético en sus diversas manifestaciones: el arte, la técnica, la industria y la vida cotidiana.

El tratamiento de esta temática se halla desde hace años en una primera versión inédita —en estado de borrador— que difícilmente encontrará el tiempo necesario para su redacción definitiva y su publicación.

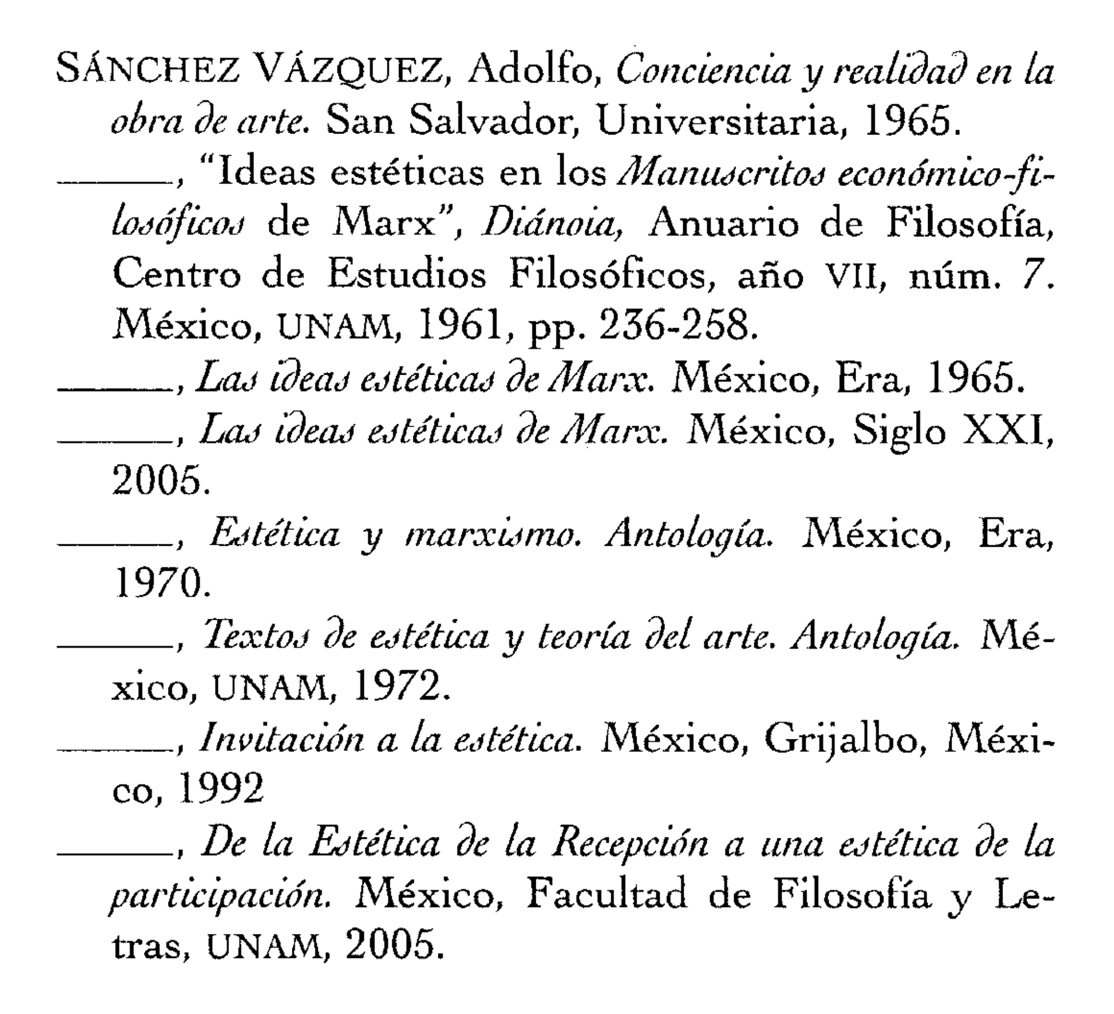
X

Mi último libro, titulado *De la estética de la recepción a una estética de la participación*, que acaba de aparecer, recoge las cinco conferencias que di aquí en esta misma

Cátedra el año pasado. En ellas se examina el papel activo del receptor, ignorado tradicionalmente por la estética que sólo tenía ojos para el sujeto creador, el artista, o para el objeto creado u obra artística. El papel activo del receptor fue reivindicado especialmente a mediados del siglo pasado por la estética de la recepción o escuela de Constanza. En las conferencias citadas se exponen las teorías de los principales representantes de esa escuela: Jauss e Iser, así como las críticas y objeciones a ellas, también las mías. Partiendo de un libro de Umberto Eco, *La obra abierta*, y de un ensayo mío ya citado de comienzos de los años setentas ("Socialización de la creación o muerte del arte"), y con base en ciertas experiencias artísticas de ese tiempo, critico a la estética de la recepción por limitar el papel activo del receptor a su participación mental, interpretativa o valorativa, y a la vez reivindico la participación práctica que afecta a la obra de arte como objeto material, concreto, sensible. Y en esta vía se presta atención a las posibilidades de participación abiertas por las experiencias artísticas asociadas a las últimas tecnologías (electrónica, computarizada y digital). Teniendo presente el marco social capitalista —con su mercantilización avasallante—, se pone de manifiesto y se valora el contraste entre el arte de los grandes artistas, destinado a un sector privilegiado de receptores, y el arte digital que permite, a gran escala social, una participación muy activa del receptor. Y el contraste es éste: alto nivel estético y baja proyección social (por su limitada recepción) en el primero, y bajo nivel estético y amplia extensión social (aunque enajenada) en el segundo.

Con este libro llega a su final la vertiente estética de mi trayectoria intelectual así como esta conferencia en la que he tratado de exponerla.

BIBLIOGRAFÍA



SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Conciencia y realidad en la obra de arte*. San Salvador, Universitaria, 1965.

______, "Ideas estéticas en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx", *Diánoia*, Anuario de Filosofía, Centro de Estudios Filosóficos, año VII, núm. 7. México, UNAM, 1961, pp. 236-258.

______, *Las ideas estéticas de Marx*. México, Era, 1965.

______, *Las ideas estéticas de Marx*. México, Siglo XXI, 2005.

______, *Estética y marxismo. Antología*. México, Era, 1970.

______, *Textos de estética y teoría del arte. Antología*. México, UNAM, 1972.

______, *Invitación a la estética*. México, Grijalbo, México, 1992

______, *De la Estética de la Recepción a una estética de la participación*. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2005.

TERCERA CONFERENCIA
El marxismo como filosofía de la praxis

SUMARIO

Las filosofías que contribuyen a dejar el mundo como está.— La concepción de la filosofía por su función práctica a partir de las tesis sobre Feuerbach de Marx; su reivindicación dentro del marxismo.— La aportación de la filosofía de la praxis; naturaleza y niveles de la praxis.— La actividad filosófica que sigue a la filosofía de la praxis.— El marxismo como filosofía de la praxis y la unidad de sus cuatro aspectos esenciales.— Su vigencia y necesidad hoy más que nunca.

I

EN ESTA CONFERENCIA me propongo exponer —por supuesto en sus rasgos más generales— la concepción filosófica que sustento desde que la presenté en mi tesis doctoral, "Sobre la praxis", reelaborada con el título de *Filosofía de la praxis*. Trataré de subrayar lo que la caracteriza y la distingue dentro del marxismo y que, a su vez, distingue y caracteriza a éste concebido como "filosofía de la praxis". Veremos con este motivo las vicisitudes y circunstancias —personales y públicas, teóricas y prácticas— que me condujeron a esta concepción filosófica y me detendré, finalmente, en su significado y alcance así como en la repercusión que tuvo en ciertos medios al aparecer el libro *Filosofía de la praxis*.

II

Aunque más adelante nos ocuparemos en la cuestión relativa a la naturaleza de esta concepción filosófica, diré por lo pronto que se trata de la filosofía que hace de la praxis, como actividad práctica humana, la categoría central. Y si hace de ella la categoría central es porque

—de acuerdo con la tesis XI de Marx sobre Feuerbach— se considera que la función del filósofo no debe limitarse a entender lo que el mundo es sino a contribuir con su filosofía —como teoría— a transformarlo.

Ciertamente las filosofías en su mayor parte, no todas— sólo se han propuesto entender o dar razón de lo que es el mundo. Tales filosofías, ya sean las idealistas que reducen el mundo a Idea, Razón, Espíritu, etcétera, o las materialistas que lo reducen a la Materia, consideran cumplida su función cuando han encontrado el fundamento o principio último —Idea, Ser, Espíritu o Materia— de todo lo existente.

El paradigma de estas filosofías es el idealismo o racionalismo absoluto hegeliano. Para Hegel todo lo existente, todo lo real —trátese de la naturaleza, la historia, el Estado, la religión, la moral o el arte— es Idea o Espíritu en diferentes fases de su devenir. Como él dice en un aforismo lapidario: "Todo lo real es racional", seguido de este otro: y "todo lo racional es real". De lo que se deduce, a la vez, su conservadurismo pues si todo lo que es es racional carece de sentido, de razón, propugnar —por irracional— lo que no es, vale decir: pretender que lo sea. Hegel es, por ello, la antítesis del revolucionario, del inconforme con lo existente y por ello califica de "impaciencia subjetiva" la pretensión revolucionaria de transformar la sociedad.

Ciertamente no todas las filosofías del pasado encajan en este modelo puramente especulativo y por tanto justificativo de lo que es, o sea, del mundo humano existente.

Hay también filosofías que, inconformes con ese mundo, proponen mejorar o salvar al hombre y resca-

tar o afirmar una vida verdaderamente humana del hombre como ser espiritual consciente. En consecuencia esta liberación, salvación o transformación del mundo del hombre se busca en un plano humano interior, subjetivo: el de la acción de, en y por la conciencia. Esta línea de pensamiento es la que, desde Sócrates en la antigüedad, pasando por Kierkegaard —el anti-Hegel como él se llamaba a sí mismo—, llega hasta el personalismo o el existencialismo de nuestro tiempo.

Pues bien, si las filosofías del primer grupo dejan el mundo como está pues ni siquiera se plantean el objetivo de contribuir a transformarlo, las segundas, que sí se lo plantean, no pueden verlo realizado ya que al convertirlo exclusivamente en una tarea interior, subjetiva —al margen de las condiciones reales objetivas, económicas, políticas, sociales, culturales—, dejan también el "mundo como está".

Esas propuestas y tareas subjetivas se vuelven estériles al traducirse en una actividad impráctica que no afecta a las condiciones reales que tienen también que ser transformadas.

III

A diferencia de estos dos tipos de filosofar que contribuyen a dejar el mundo como está —ya sea porque ni siquiera se plantean transformarlo, o porque resulta estéril su aspiración a cambiar el mundo del hombre por una vía puramente interior, espiritual—, podemos considerar otro tipo de filosofar que no sólo se plantea como prioritaria la necesidad de esa transformación

sino también la de contribuir a ella vinculándose con la actividad práctica o praxis correspondiente.

El núcleo de esa filosofía está —como vimos— en un breve y riquísimo texto juvenil de Marx, sus tesis sobre Feuerbach, y particularmente la tesis XI, archicitada y con frecuencia mal comprendida. Vale la pena citarla una vez más: "Los filósofos se han limitado hasta ahora a interpretar el mundo; de lo que se trata es de transformarlo."

Como puede advertirse fácilmente, esta tesis consta de dos partes en las que se distinguen y valoran, respectivamente, dos relaciones del hombre con el mundo: una teórica, interpretativa, y otra transformadora, práctica. De estas dos, la segunda es la prioritaria pues "de lo que se trata es de transformar el mundo". Con ello no se está presuponiendo en modo alguno que la interpretación —la teoría— sea superflua o innecesaria. Por el contrario, se presupone que para transformar el mundo hay que pensarlo.

Lo que se rechaza en la tesis, refiriéndose explícitamente a los filósofos, es que, hasta ahora, se hayan limitado a pensar el mundo, a interpretarlo de un modo u otro, perdiendo de vista la función práctica o el imperativo de contribuir con su teoría, con su pensamiento, a esa transformación.

De acuerdo con esta tesis, la filosofía de Marx —y en general todo su pensamiento— responde a esta necesidad práctica. De ahí que en el prólogo a *El capital,* su obra cumbre y más teórica —valga la expresión— o más científica, dijera que es el proyectil más demoledor arrojado a la cabeza de la burguesía.

IV

Ahora bien, esta concepción de la teoría por su función práctica o como praxis, que se halla presente a lo largo de toda la obra de Marx, no es sin embargo la que ha dominado en el marxismo que, por una u otra vía, se remite a él.

Ya el propio Federico Engels, pese a haber estando tan cerca de Marx, decía que "el problema fundamental de la filosofía es el de las relaciones entre el pensamiento y el ser, o entre el espíritu y la materia". O sea, el mismo y viejo problema que había preocupado fundamentalmente a los filósofos criticados por Marx en su tesis XI.

Y los herederos directos del pensamiento de Marx como Kantsky, Hilferding y otros reducían el marxismo a una ciencia positiva sin nexos con la práctica, o a una concepción determinista y objetivista de una historia sujeta a leyes inexorables que no dejaban espacio al despliegue de la voluntad y de la acción humanas.

En los años cincuentas y sesentas del siglo XX, aunque con las excepciones del Lukács de *Historia y conciencia de clase*, de Lenin en sus *Cuadernos filosóficos*, y de Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel*, lo que domina como doctrina oficial, ortodoxa, es, en el terreno de la filosofía, el materialismo dialéctico o materialismo ontológico, o más bien metafísico. Instalada en el plano tradicional criticado por Marx en su famosa tesis XI, esta doctrina responde al problema fundamental planteado en el plano ontológico según el cual el principio o fundamento de todo lo existente es la materia en su devenir dialéctico. Ese materialismo dialéctico invierte así el idealismo absoluto dialéctico de Hegel.

V

Fuera de este marxismo institucionalizado como doctrina oficial en la Unión Soviética y seguido acrítica e incondicionalmente en los llamados "países socialistas" y en el movimiento comunista mundial, encontramos también —aunque con presencia e influencia no comparables— el empeño de algunos marxistas occidentales —particularmente franceses e italianos— de rescatar las concepciones del hombre y de la historia de Marx así como de reivindicar su humanismo.

También encontramos en los años cincuentas y sesentas al grupo yugoslavo Praxis que pone esta categoría en el centro de su atención y cuyos logros y limitaciones sólo conocí tardíamente.

En dirección opuesta a todos ellos, surge con fuerza en Francia el estructuralismo de Althusser que reduce el marxismo a ciencia y su humanismo a simple ideología. Con su teoricismo, Althusser no sólo da la prioridad a la teoría —o "práctica teórica"— sino que desvincula ésta de la práctica efectiva, real, y particularmente de la política.

VI

Ante este panorama, sentí la necesidad de reivindicar, por un lado, el humanismo de Marx, fundado —sobre todo en sus textos juveniles— en la naturaleza práctica, creadora, del hombre y, por otro lado, de estudiar esta actividad práctica o praxis que lo define esencialmente y que aparece negada históricamente, según

ponen de relieve los *Manuscritos* del 44, en el trabajo enajenado. Ya he subrayado el papel determinante que mi lectura y estudio de esa obra juvenil de Marx desempeñaron, con su afirmación de esta concepción del hombre como ser práctico, creador, en mi obra *Las ideas estéticas de Marx* y, como consecuencia de ella, en mi concepción del arte como trabajo creador.

Debo reconocer ahora, como ya lo he hecho antes en otros textos, que esa concepción, tal como yo la exponía en mi libro de 1965, tenía ciertas resonancias especulativas, esencialistas, que habría de rectificar más tarde dando paso a una concepción del hombre histórico-social que expondría sobre todo en mi libro *Filosofía y economía en el joven Marx*.

VII

Una vez caracterizado el hombre como ser práctico, creador, o ser de la praxis, y de haber considerado esta naturaleza creadora del arte, se hacía necesario estudiar esta actividad práctica creadora o praxis en sus aspectos esenciales y, a su vez, en sus diversas formas y manifestaciones, entre ellas la que es decisiva para transformar el mundo del hombre: la praxis política.

De ahí que la praxis se convirtiera, poco después de publicar *Las ideas estéticas de Marx*, en mi preocupación teórica central. Y a satisfacerla dediqué la elaboración de la tesis doctoral titulada *Sobre la praxis* que, bajo la dirección o asesoría de mi querido maestro José Gaos, presenté en esta Facultad en 1966, y que,

ya reelaborada, dio lugar al libro *Filosofía de la praxis*, que apareció un año después, en 1967.

Toda la obra está vertebrada en torno a la praxis como principio o categoría filosófica fundamental y su objetivo es precisamente poner de manifiesto ese carácter fundamental de la praxis, que ya lo tenía para Marx y que ha sido ignorado tanto por el marxismo cientifista el cual reduce el pensamiento de aquél a simple teoría científica, como por el marxismo ontológico o metafísico, que gira en torno al problema tradicional del Ser, de lo que el mundo es.

La obra se halla dividida en dos partes. En la primera, titulada "Fuentes filosóficas fundamentales para el estudio de la praxis", que es propiamente su parte histórica, examino las concepciones de la praxis en Hegel, Marx y Feuerbach, a las que se agregó, en la nueva y ampliada edición de 1980, la concepción de la praxis en Lenin.

La segunda parte, titulada "Algunos problemas en torno a la praxis", está dedicada sobre todo a caracterizar lo que es la praxis, a las relaciones entre la teoría y la práctica, a las formas y los niveles específicas de la praxis.

Se aborda asimismo su relación con la razón y su lugar en la historia, a la vez que su expresión como violencia. En la nueva edición de 1980 también se agrega un capítulo sobre "Conciencia de clase, organización y praxis". De los motivos de esta inclusión se hablará más adelante, al referirnos a los cambios que se introducen en esta nueva edición.

VIII

Digamos algunas palabras sobre planteamientos esenciales de una y otra parte.

Dentro de la primera, la histórica, se aborda la concepción de Hegel sobre la praxis como trabajo espiritual en su *Fenomenología del Espíritu* y como idea práctica en su *Lógica*. Hegel es presentado en mi estudio como el filósofo que lleva la práctica —en un sentido espiritualista o idealista— hasta las últimas consecuencias. Lo que invierte Marx en Hegel es, en definitiva, no tanto la primacía del Espíritu al sustituirlo por la Materia, sino la de la actividad ideal, espiritual, al desplazarla con la actividad práctica humana o praxis.

La concepción de la praxis en Feuerbach deja un balance ambivalente. O sea, como una aportación al reducir el Espíritu, y por tanto su actividad, a una dimensión humana, y como retroceso o estancamiento al considerarla sólo, como Hegel, en un plano espiritual —aunque ciertamente antropológico—, el de la conciencia humana ya que en la vida real la ve sólo como una práctica sórdida, sucia, como dice Marx en sus tesis sobre él.

En el capítulo dedicado a la concepción de la praxis en Marx se destaca el papel central que esta categoría ocupa en su pensamiento y, después de analizar sus textos —*Tesis sobre Feuerbach, Manifiesto Comunista* y *La ideología alemana*—, se subraya la presencia de la misma a lo largo de toda su obra.

Con base en Marx, se llega a la conclusión de que el marxismo, como filosofía de la praxis, es la conciencia filosófica de ésta, y que por ello ocupa el centro de

su atención. Pero no sólo en cuanto que, como teoría, la tiene como su objeto de estudio sino en su relación con la práctica al insertarse en ésta como parte integrante suya contribuyendo así a la transformación real, efectiva, del mundo. Contribuye en tanto que se traduce en actos prácticos pues las ideas por sí solas, como dice Marx en *La Sagrada Familia*, no cambian nada. Y precisamente por la función práctica que cumple, el marxismo representa una ruptura con la filosofía tradicional que —como dice Marx en su tesis XI— se ha limitado a interpretar el mundo.

Pero aunque la importancia de la praxis en uno y otro sentido —como objeto teórico y como actividad práctica, particularmente la política revolucionaria en la que se integra la teoría— ya había sido señalada por marxistas como Lukács, Lenin y Gramsci, faltaba en el marxismo un estudio sistemático de la praxis, de su naturaleza, relaciones y formas fundamentales. Y esta falta es la que se trata de reparar en la segunda parte del libro.

IX

En ella se estudia, en primer lugar, qué es la praxis como actividad humana transformadora que no puede reducirse a una simple actividad práctica, material, ya que en ella hay una intervención de la conciencia que reflexiona sobre sus vicisitudes y resultados. Es por ello unidad indisoluble de lo subjetivo y de lo objetivo, de lo ideal y lo real. De ahí la necesidad de abordar estas relaciones, la unidad de la teoría y la práctica en la que corresponde a ésta el papel fundamental.

Teniendo presente la diversidad de la materia que se trata de transformar, hay que admitir diversas formas de praxis y entre ellas, como fundamentales, la praxis productiva o trabajo humano, la praxis artística, la praxis científica experimental y la praxis social y dentro de ésta la praxis política con la que, en forma revolucionaria, alcanza su más alta expresión la transformación de la sociedad.

En el libro se examinan también los niveles de la praxis. El primero de éstos tiene que ver con la naturaleza misma de la praxis como actividad transformadora de una materia de la cual surge como resultado un producto. Ahora bien, tomando en cuenta lo que es esencial en ella, su carácter transformador, creador, puede distinguirse una praxis creadora y otra repetitiva o imitativa. Así, por ejemplo, el arte, sobre todo en sus obras maestras, representaría esa praxis creadora, en tanto que en sus manifestaciones academicistas o en la imitación, estaría ausente la creatividad que es propia de la praxis repetitiva o imitativa.

El trabajo en cadena, en serie, es también un ejemplo de praxis repetitiva. En el terreno político-social, la burocratización de los partidos es un ejemplo de ella, en tanto que las grandes revoluciones lo son de una praxis creadora.

Teniendo presente asimismo como criterio la intervención de la conciencia en la actividad práctica, distinguimos otros dos niveles: uno superior, el de la praxis reflexiva, y otro limitado o inferior, el de la praxis espontánea. Aunque el primero es innegable en la praxis científica y el segundo en la praxis productiva del trabajo en serie, en cadena, la relación entre espontaneidad y

reflexión exige un enfoque que, a mi modo de ver, si bien fue acertado en el libro *Filosofía de la praxis* con respecto al arte, no lo fue, en su primera edición, con relación a la praxis política. En este terreno, sobre todo con referencia a la actividad política revolucionaria, el papel de la conciencia se exponía de acuerdo con la concepción leninista según la cual la conciencia de clase, depositada en el partido, es introducida por éste a la clase obrera sin que se admita la posibilidad de que la clase obrera acceda a ella por sí sola espontáneamente.

En la nueva edición de 1980 de la *Filosofía de la praxis* critico abiertamente esta concepción leninista de la conciencia y del partido como depositario de la verdad y del sentido de la historia. Ciertamente en la primera edición yo compartía la concepción de Lenin, aunque depurada de la interpretación stalinista dominante, en todo lo que se refiere a la praxis política revolucionaria.

Ahora bien, no obstante estos aspectos de la praxis política expuestos en la primera edición que después he rectificado, en la segunda edición se mantiene íntegra la concepción filosófica fundamental en torno a la praxis que se expone en aquélla —de la cual he tratado de dar una idea—, y que sigo manteniendo hasta hoy.

X

La obra fue acogida en general favorablemente por los marxistas de la época. De España y Chile me llegó en los años setentas la estimulante noticia de que en plena clandestinidad, e incluso en las cárceles, se habían or-

ganizado círculos de estudio y seminarios en torno a *Filosofía de la praxis*.

Por supuesto no faltaron las críticas de los dogmáticos que lanzaban contra *Filosofía de la praxis* los calificativos de idealista, subjetivista, reformista y sobre todo el de "revisionista".

Con una pretensión académica se presentó en la República Democrática Alemana una tesis doctoral del profesor cubano José Luis Acanda en la que se criticaba mi concepción de la praxis y sobre todo el haber cuestionado —en la segunda edición de mi obra— la teoría política de Lenin. En contraste con esto, en la Alemania Federal se presentó otra tesis —de Stefan Gandler— en la que se juzgaba favorablemente la aportación de mi concepción de la praxis a la teoría marxista del conocimiento.

Ciertamente no se puede dejar de reconocer que si el pensamiento tiene que ajustarse al movimiento de lo real esto obliga siempre a revisar lo pensado. Y en verdad los planteamientos de mi obra que tienen que ver más directamente con la praxis política emancipatoria necesitan ser ajustados a la realidad surgida después del hundimiento del llamado "socialismo real" y de la globalización avasallante del capitalismo en su fase neoliberal. Pero en lo fundamental, y por las razones que expondré al final de esta conferencia, el marxismo como filosofía de la praxis sigue vigente.

XI

Pero volvamos a mi actividad filosófica que sigue a *Filosofía de la praxis*.

Los intensos debates entre marxistas y fuera del marxismo de los años sesentas y setentas ponían en cuestión la naturaleza misma del pensamiento de Marx a través de una serie de interrogantes: ¿un Marx o dos? ¿Un Marx humanista ideológico o puramente científico? ¿Unidad, continuidad o discontinuidad, ruptura entre los dos Marx? Y en consecuencia, el marxismo ¿es ciencia o ideología?, ¿humanismo práctico o antihumanismo teórico?

En cierto modo en *Filosofía de la praxis* ya se había dado una respuesta a estas cuestiones al sostener la continuidad del pensamiento de Marx teniendo como eje e hilo conductor a la praxis y rechazándose, por tanto, la falsa disyuntiva entre vocación científica y humanista.

La reivindicación del concepto de hombre en Marx y del humanismo marxista a partir de él fue el objetivo principal de mi obra *Filosofía y economía en el joven Marx (Los manuscritos de 1844)*, publicada en 1978, basada en los cursos y seminarios que impartí en esta Facultad en los años sesentas y setentas. En este libro volvía a ocuparme en los *Manuscritos* de París, que por aquellos años se habían convertido en el ojo de un verdadero vendaval teórico de agudas polémicas dentro del marxismo y entre marxistas y no marxistas en torno a los interrogantes antes mencionados. Aunque en aquellos años se publicaron numerosos artículos y ensayos sobre los *Manuscritos* de 1844 faltaba un estudio sistemático

de su historia, estructura y significado; de su crítica del capitalismo a partir del concepto de trabajo enajenado; de la falsa y verdadera superación comunista de la enajenación; de la crítica de la dialéctica especulativa de Hegel; de la concepción en el hombre del joven Marx y, finalmente, del estado de la querella o polémica sobre los *Manuscritos*. En este trabajo abordo estos temas fijando, a la vez, mi propia posición en esa polémica. El núcleo de mi posición estaba en la concepción del hombre en el joven Marx que había descubierto en los *Manuscritos*. O sea, del hombre como ser natural, genérico, y como ser cuya actividad vital es la productiva o trabajo; del hombre como ser universal, libre y total, y, finalmente, como ser histórico y social. Todos estos rasgos se presentan en su unidad y, dado su carácter histórico, no constituyen una esencia especulativa separada de la existencia sino la posibilidad en la existencia misma de que pueda realizarse o no en ella.

De este modo se sale al paso del "antihumanismo" teórico de Althusser quien relega el humanismo del joven Marx al desván de la ideología, en sentido peyorativo, al considerar que dicho humanismo se funda en una concepción especulativa —como la feuerbachiana— del hombre.

Pero, por el contrario, el humanismo de Marx puede ser reivindicado no sólo como una aspiración ideológica sino por estar basado —teóricamente— en una concepción histórico-social del hombre —aunque el joven Marx tenga a veces recaídas especulativas.

XII

Dentro de este marco polémico, y con respecto a la problemática de los "dos Marx", el joven "ideológico" y el maduro "científico", así como sobre la oposición entre ciencia e ideología y las relaciones entre teoría y práctica, publiqué, en 1978, el libro *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser).* El althusserismo gozaba por entonces de un importante reconocimiento en los medios académicos y brillantes discípulos míos se consideraban althusserianos.

En mi libro sometía a crítica la teoría de la ideología de Althusser y su oposición —con base en ella— entre ciencia e ideología, así como su tesis del "corte epistemológico" o de la ruptura entre los "dos Marx". Pero mi atención se concentraba sobre todo en el concepto de "práctica teórica" el cual, debido a la prioridad que le asignaba Althusser, conducía al teoricismo con la exclusión consiguiente del papel determinante de la práctica real y en particular de la práctica política.

Finalmente, en el libro se reafirmaba la categoría filosófica de praxis como unidad de la teoría y la práctica frente a la concepción althusseriana de "la filosofía como nueva práctica (teórica) de la filosofía".

Por último, cuando ya tenía redactado el libro, Althusser publicó unos artículos en *Le Monde* en los que criticaba la apropiación de la teoría por los dirigentes del partido comunista francés así como su organización verticalista y centralista. En un "Anexo" a mi libro *Ciencia y revolución* yo saludaba favorablemente esas críticas pero le exhortaba a sacar de ellas las consecuencias teóricas que debían conducirle a superar su teoricismo.

Dejando a un lado, por falta de tiempo, mis contribuciones filosóficas en ensayos diversos recogidos en el libro *Filosofía y circunstancias* (1977), expondré, finalmente, lo que para mí sigue siendo el marxismo como filosofía de la praxis.

XIII

En mi ensayo de 1977 "Marxismo y praxis", he llegado a la conclusión de que el marxismo es la unidad de cuatro aspectos esenciales que integran una totalidad indisoluble.

El marxismo es, en primer lugar, una crítica de lo existente, de la realidad presente, capitalista. Como toda crítica, ésta se hace, presuponiéndolos, desde ciertos valores —igualdad, justicia social, libertad, dignidad humana— que aparecen negados o limitados en esa realidad.

En segundo lugar, el marxismo es un proyecto de emancipación o aspiración a construir una nueva sociedad en la que se realicen esos valores irrealizables o degradados en la sociedad presente. Este proyecto es el de una nueva sociedad: socialista en su fase inferior y comunista en su fase superior.

El marxismo es, en tercer lugar, conocimiento de la realidad que se trata de transformar pues su proyecto de emancipación no sólo expresa una aspiración o un deseo de transformación sino la voluntad de realizarlo y esto exige un conocimiento de lo que se pretende transformar. Para poder cambiar el mundo hay que pensarlo.

Y, en cuarto lugar, el marxismo por su voluntad de transformación —"de lo que se trata es de transformar el mundo"—, se vincula necesariamente con la práctica adecuada para realizar su proyecto. Todos estos aspectos se hallan en unidad indisoluble pero su aspecto práctico es determinante en esa totalidad.

Ciertamente la crítica de la realidad presente exige su transformación o crítica práctica; su proyecto de emancipación sólo tiene sentido si, con la práctica adecuada, puede realizarse o se realiza efectivamente. Y el conocimiento de la realidad es necesario no como un fin en sí sino como elemento indispensable para la práctica adecuada en la transformación de esa realidad.

Sin desconocer la actual situación desfavorable, incluso adversa, para el marxismo después del derrumbe del "socialismo real" y del descrédito del socialismo y del marxismo, falsamente asociados con ese sistema que usurpó el verdadero socialismo y con ese pseudomarxismo que lo justificó e inspiró, cabe preguntarse, sin dejarse arrastrar por la vocinglería de sus últimos "enterradores": ¿sigue vigente el marxismo?

A esta pregunta respondo con esta previa fundamental: ¿siguen siendo válidas las razones para combatir un sistema de explotación y opresión como es el capitalismo? Y asimismo respondo con estas otras preguntas relacionadas con los cuatro aspectos del marxismo antes señalados:

1) ¿Sigue siendo necesaria la crítica de un sistema económico-social que no ha hecho más que agravar los males sociales originarios que dieron lugar a la crítica del mismo?

2) ¿Sigue siendo necesario y deseable un proyecto de emancipación, una alternativa al capitalismo cuando éste amenaza no sólo los intereses de las clases más explotadas y sojuzgadas sino los de toda la humanidad?

3) ¿Sigue siendo necesario el marxismo como conocimiento cuando la realidad por transformar, con sus nuevos problemas, lo requiere aún más imperiosamente para poder transformarse?

Por último, 4) ¿sigue siendo necesario el marxismo vinculado a la práctica cuando el proyecto de una nueva sociedad ha de ser no sólo un sueño sino una realidad mediante la actividad práctica adecuada?

A mi juicio —controvertible por supuesto—, si el marxismo se concibe como una unidad de los cuatro aspectos señalados, sin excluir ninguno de ellos, o sea, como "filosofía de la praxis", no sólo sigue vigente sino que su vigencia es aún mayor hoy y es más necesario que nunca.

BIBLIOGRAFÍA

ACANDA González, Jorge Luis, *Analyse einiger Versuche, die marxistisch-leninistische Philosophie als Praxis-Philosophie zu konzipieren, unter besonderer Berücksichtigung des Werkes von Adolfo Sánchez Vázquez*. Leipzig, 1988. Tesis Universidad Karl Marx.

ALTHUSSER, Louis, *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI, 1967.

———, *Lire le Capital*. París, Maspero, 1965 (trad. esp. completa: *Leer El capital*. La Habana, 1966).

______, *Posiciones (1964-1975)*. México, Grijalbo, 1977. (Col. Teoría y Praxis.)

GRAMSCI, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*. México, Era / Universidad Autónoma de Puebla, 2001.

GANDLER, Stefan, *Adolfo Sánchez Vázquez und Bolívar Echeverría. Zur zeitgenössischen Sozialphilosophie in Mexiko*. Fráncfort del Meno, 1992. Tesis Universidad JohannWolfgang Goethe.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

______, *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires, Solar / Hachette, 2ª ed. 1968.

LENIN, Vladimir Illich, *Cuadernos filosóficos*. Buenos Aires, Estudio, 1963.

LUKÁCS, Georg, *Historia y conciencia de clase*. México, Grijalbo, 1967.

MARX, Karl, *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid, Alianza, 1968.

______ y F. Engels, *La ideología alemana*. Montevideo, EPU, 1959.

______ y F. Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México, Grijalbo, 1976.

______, *El capital*, Siglo XXI, México, 2000.

______ y F. Engels "Manifiesto del Partido Comunista", en *Obras escogidas de Marx y Engels en tres tomos*, II. Moscú, Progreso, 1966.

______, "Tesis sobre Feuerbach", en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos, I*. Moscú, Progreso, 1955.

______, *Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)* (estudio previo de A. Sánchez Vázquez y trad. de Bolívar Echeverría). México, Era, 1972.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Filosofía de la praxis*. México, Grijalbo, 1967 (2ª ed., revisada y ampliada: México, Grijalbo, 1980; 3ª ed., ampliada: México, Siglo XXI, 2003).

______, *Filosofía y economía en el joven Marx (Los manuscritos de 1844)*. México, Grijalbo, 1978 (2ª ed., revisada y ampliada: *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM; Ediciones La Jornada / Itaca, 2003).

______, *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*. Madrid, Alianza, 1978 (2ª ed.: México, Grijalbo, 1983).

______, *Filosofía y circunstancias*. Barcelona, Anthropos, Ed. del Hombre, 1977.

CUARTA CONFERENCIA
La filosofía política y la moral

SUMARIO

La práctica política y la trayectoria intelectual comprometida. — La política revolucionaria en la "filosofía de la praxis". — Sobre la naturaleza de la política (en general). — La teoría de la moral en la ética. — El examen de las relaciones entre moral y política en general y en la violencia en particular. — Sobre el lugar de la ética y la moral en el marxismo. — Por qué hay lugar para una y otra dentro del marxismo.

I

EN ESTA CONFERENCIA nuestra atención se fijará en el tramo o fase de mi trayectoria intelectual que gira en torno a la política y a la moral. Me ocuparé primero de mis estudios y reflexiones sobre la política y después sobre la moral. A continuación, me referiré a sus relaciones mutuas y, finalmente, al lugar (o el vacío) de la ética y la moral en el marxismo.

Como en las conferencias anteriores, trataré todo ello sobre el trasfondo personal y social en el que surgieron esas reflexiones. Pero advirtamos, por otra parte, que mis incursiones teóricas en el campo de la política no pueden separarse de una práctica que las precede durante los años de la República española y de la Guerra civil, y que más tarde, en los años del destierro y el "transtierro" en México, me llevaron a teorizarla.

Mi práctica política inicia pronto, apenas con 17 años de edad, en los tiempos convulsos de una República que, al proclamarse en España —el 14 de abril de 1931—, despierta grandes esperanzas que sólo se cumplen en parte. Con ella se abre un proceso de modernización y democratización del país en el cual se emprende una serie de reformas políticas y sociales y se

impulsa una intensa actividad cultural y educativa. Pero pronto esta República liberal, burguesa, se ve sujeta al doble acoso de una vieja derecha muy agresiva para la cual las reformas van demasiado lejos, y de una izquierda radical para la cual dichas reformas, por su tibieza, no responden a las necesidades de los trabajadores de la ciudad y del campo.

A este radicalismo se suma un sector importante de la juventud, particularmente el estudiantil, y a él me incorporo yo también al participar en el Bloque Estudiantil de Oposición Revolucionaria dentro de la Federación Universitaria Escolar (FUE), organización que había contribuido vigorosamente a instaurar la República y que contaba entre sus fundadores a María Zambrano. El radicalismo que tanto me atraía me llevó a ingresar en 1933, a los 18 años de edad, en las Juventudes Comunistas (JC) de España.

Como dirigente estudiantil en Málaga, participé en un Congreso Nacional de la FUE (Sevilla, 1934), y como miembro de las JC, fui muy activo, primero en Málaga y después en Madrid, durante el curso que, antes de la Guerra civil, seguí en la Universidad Central (hoy Complutense). Mi militancia estaba inspirada sobre todo por una vehemente pasión de justicia, más que por una motivación teórica. Durante la guerra civil, seguí comprometido políticamente con las Juventudes Socialistas Unificadas (JSU), en las que se habían fusionado las Juventudes Socialista y Comunista.

En Málaga, fui director de *Octubre*, su órgano de expresión, y miembro de su comité provincial y, como delegado suyo, participé en la Conferencia Nacional de la Juventud (Valencia, enero de 1937). Al caer Málaga

en manos de las tropas franquistas y llegar yo a Valencia, después de un trágico éxodo por la carretera de Almería, Santiago Carrillo, secretario general de la JSU, me encomendó que me hiciera cargo en Madrid de la dirección del periódico *Ahora*, órgano central de la JSU, y en ella estuve seis meses, hasta que decidí incorporarme al frente como comisario político de la 11ª División y con ella participé en la batalla de Teruel. Después, hasta el final de la guerra, formé parte del 5º Cuerpo de Ejército, con el que participé en la batalla del Ebro. Por supuesto, la actividad militar no dejaba espacio alguno para el estudio, para la teoría.

II

Ya en el exilio en México, desde junio de 1939, mi actividad política fue muy intensa como miembro de la agrupación del Partido Comunista de España (PCE) en México. Era ésta entonces una organización importante por su número y la experiencia política de sus militantes. Entre ellos se contaban también destacados intelectuales como los poetas Juan Rejano y Pedro Garfias, el compositor Rodolfo Hilffterding, los pintores Miguel Prieto y Rodríguez Luna, historiadores como Wenceslao Roces y un importante número de médicos, arquitectos, profesores de distintos niveles, etcétera.

Durante largos años dentro del partido, fui responsable del trabajo político entre los intelectuales del exilio y mantuve relaciones no sólo con destacados intelectuales republicanos españoles sino también con escritores

y artistas mexicanos como David Alfaro Siqueiros, José Revueltas, José Alvarado, Efraín Huerta, Juan de la Cabada y Octavio Paz. A algunos de lo ellos —como a estos dos últimos— los había ya conocido durante la guerra en España.

Fui miembro del comité de la organización comunista del PCE en México y como delegado de ella participé en el V Congreso, que se celebró secretamente en 1954 cerca de Praga, lo que me permitió conocer directamente a los camaradas que dirigían la lucha clandestina en todo el país, entre ellos a Jorge Semprún, Sánchez Montero y otros que —como Julián Grimau— habían de ser fusilados en España poco después del Congreso.

Mi intensa actividad política duró hasta 1957, año en que se resolvió autoritariamente un largo conflicto entre la organización de México y la dirección superior del partido.

A consecuencia de esa resolución me convertí en un simple militante de filas lo que determinó a su vez que me consagrara sobre todo a una actividad teórica, reflexiva, encaminada a revisar los principios teóricos con los que se justificaba la práctica política que me había llevado desde la dirección de la organización local a cierta marginación dentro del partido.

Pero debo reconocer que, como puede advertirse en la primera edición de mi *Filosofía de la praxis,* aunque en esta obra se rompe —en el terreno filosófico— con el marxismo dominante en cuanto a los principios leninistas de organización, dominantes en el partido, mantenía mi adhesión a ellos aunque no aceptaba —y ésta fue la causa del conflicto citado— la deformación de los mismos que entrañaba el modo en que eran aplicados.

Consecuencia de la situación anterior fue una mayor atención —superando la esquizofrenia del exilio— a la vida política mexicana y mi participación en la misma, aunque con las limitaciones que se imponían a los extranjeros (y, de hecho, si bien, no formalmente, incluso a los nacionalizados). Así tomé parte activa, en 1968, junto con muchos profesores de nuestra Facultad, en el apoyo y la solidaridad con el movimiento estudiantil.

También he procurado que mi voz se oiga en situaciones críticas al lado de las fuerzas políticas más representativas de la izquierda mexicana, y entre ellas, no hace mucho todavía, contra el desafuero de López Obrador, al que consideré públicamente, en el periódico *La Jornada*, como un desafuero de la política y de la moral.

Al exponer todo lo anterior, he querido testimoniar que una práctica política se hace presente desde mi juventud, antes de o paralelamente con mi trayectoria intelectual, y que naturalmente no sólo está en el trasfondo de ella sino que, de un modo u otro, está vinculada con esa trayectoria, sobre todo en la franja que en ella ocupan las reflexiones sobre la política y las relaciones entre política y moral, que pasaré a exponer más adelante.

III

En una filosofía de la praxis que gira en torno a la práctica, la política como actividad indispensable para llevar a cabo la transformación del mundo social existente

ocupa necesariamente un lugar relevante. No se trata, por tanto, de cualquier política sino de la política de izquierda en su forma más radical o revolucionaria.

Ciertamente esta política parecía viable en los años sesentas cuando aparece la primera edición de la obra, e incluso al iniciarse la década de los ochentas cuando sale a la luz su segunda edición, y aún después. Son los años de los movimientos estudiantiles en Europa occidental y en México, de las revoluciones de liberación nacional en África, de las revoluciones victoriosas en Cuba y Nicaragua, de las guerrillas urbanas y campesinas en diversos países latinoamericanos y de las esperanzas revolucionarias que siembra el Che Guevara en África y que se frustran en la selva boliviana.

Los ecos de esta práctica revolucionaria se hacen presentes en mi libro *Filosofía de la praxis*, aunque con notables diferencias entre la primera y la segunda edición al enfocar esa política revolucionaria.

A continuación expondré aspectos esenciales de dicha política ateniéndome sobre todo a la segunda edición, aunque marcando las coincidencias y diferencias con la primera.

IV

La política se concibe, en una y otra, como una forma específica de la praxis que presenta —como otras de sus formas productiva, artística o científica experimental— un carácter creador cuya más alta expresión es la praxis política revolucionaria. Por otro lado, la falta de creatividad da lugar al carácter repetitivo propio

de la praxis burocratizada que, en determinadas circunstancias, desarrollan partidos políticos y organizaciones sociales. Pero hay también otros dos niveles de la praxis —como unidad de la teoría y la práctica— que dependen precisamente del grado de conciencia en la acción. Estos dos niveles son, por un lado, el reflexivo, con una elevada intervención de la conciencia en la práctica, y, por otro lado, el nivel espontáneo de la acción, con un débil grado de conciencia o de reflexión en la práctica.

La relación entre conciencia y espontaneidad en la praxis política es un viejo problema que dividió en otros tiempos a los marxistas hasta que se impuso la concepción de Lenin. A este problema está vinculada la cuestión de cómo se adquiere esa conciencia, sobre todo en su expresión más alta, la conciencia de clase o conciencia socialista por parte de la clase obrera. La respuesta de Lenin a esta cuestión puede resumirse en los siguientes cuatro puntos:

1) la conciencia de clase, como conciencia del interés fundamental del proletariado, de su lugar en la historia y de su misión histórica no puede adquirirla por sí misma la clase obrera, es decir, espontáneamente;

2) por sí misma, sólo puede adquirir una conciencia de sus intereses inmediatos, o sea, una conciencia "tradeunionista" o sindical en sus luchas económicas;

3) por tanto, se requiere una instancia exterior que introduzca la conciencia de clase obrera desde fuera;

4) esta instancia es el partido, poseedor de ella y en consecuencia depositario de su interés fundamental de clase y de su misión histórica.

A esta concepción leninista se atiene, sin impugnarla, mi *Filosofía de la praxis* en su primera edición. Y justamente esta concepción leninista es la que critico abiertamente en la segunda edición del libro. A esa crítica me conducían mis reflexiones al contrastar esa concepción leninista con la práctica política del movimiento obrero. A mi modo de ver, esta práctica ponía en cuestión tanto la tesis de la introducción de la conciencia de clase desde fuera por el partido como la concepción elitista de éste, de su papel de vanguardia y su organización vertical y centralista. Para exponer los argumentos de esta crítica, dediqué en la segunda edición de la *Filosofía de la praxis* un nuevo capítulo titulado "Conciencia de clase, organización y praxis". En este capítulo, con apoyo en Marx y en ciertas experiencias históricas, rechazo la teoría leninista de las dos conciencias (la reflexiva y la espontánea) y el papel decisivo que Lenin atribuye al partido en el desarrollo de la conciencia de clase; asimismo intento dar el lugar debido tanto a la conciencia como a la espontaneidad.

En el libro se rechaza también la concepción leninista del partido, dominante en el movimiento comunista mundial, por elitista, centralista y antidemocrática, aunque reconociendo su vigencia para situaciones de clandestinidad, bajo un régimen autoritario o despótico, como la que se daba en la Rusia zarista. Se rechaza, pues, la conversión de dicha concepción en modelo único y universal como sucedió desde que se fundó la Tercera Internacional. En el libro se pugna por la democracia tanto dentro del partido como fuera de él en sus relaciones con las organizaciones sociales y se sostiene, frente a la concepción del partido único, el plu-

ralismo político como condición indispensable de la democracia. Todas estas ideas chocaban frontalmente con las del marxismo-leninismo dominante.

Al examinar en otro capítulo del libro el papel de la conciencia y de la razón en la historia, se establece una dialéctica de las acciones intencionales (individuales y colectivas) y de las acciones inintencionales, la cual varía históricamente desde aquellas acciones en las que predomina el carácter inintencional (en el tránsito del feudalismo al capitalismo) hasta las que son intencionales en mayor o menor grado (revoluciones modernas y contemporáneas).

En suma, la política que se tiene a la vista en el libro es la política revolucionaria que en aquellos años era una realidad, y en él se consideraba críticamente, como he dicho, la concepción leninista que hasta entonces había dominado y que era puesta en cuestión por las nuevas experiencias históricas como las de las revoluciones que entonces surgían en el Tercer Mundo.

V

De la política no ya en esta forma específica particular sino en sentido general me he ocupado —más recientemente— en diversos ensayos, entre otros los titulados "El poder y la obediencia", "Derecha e izquierda en la política y en la moral" así como en un ciclo de conferencias sobre "Ética y política" que expuse en este mismo lugar hace tres años.

En estos trabajos, se pone en relación la política en general con el poder en cuanto actividad práctica co-

lectiva encaminada a conquistarlo, reformarlo o transformarlo para, respectivamente, conservar, reformar o transformar las relaciones sociales existentes. Asimismo considero la política —toda política— como unidad de dos aspectos esenciales —aunque varíe la relación entre ellos—, a saber: un aspecto ideológico, el de los fines o valores que aspira a realizar, y otro que es práctico, instrumental, el de los medios a que se recurre para realizarlos. El contenido de los fines y su relación con los medios determina la diversidad de la política: conservadora, reformista o revolucionaria; autoritaria o democrática; utópica o realista, etcétera.

Aunque siempre me he pronunciado por una forma particular de la política, la de la izquierda o emancipatoria, he considerado necesario reivindicar la política en general, e incluso la necesidad de los partidos políticos ante los intentos actuales de ciertos sectores —con base en experiencias negativas— a prescindir de la política y de los partidos, lo cual entraña en cierta medida una mistificación del papel de la sociedad civil y de los movimientos sociales —cuyo peso específico es, por lo demás, por supuesto innegable.

Otra necesidad en la que se insiste sobre todo en mis últimos trabajos es la de vincular —y de un modo insoslayable en la izquierda— la unidad de la política y la moral. Más adelante hablaré de esta relación necesaria así como del lugar de la moral y la ética en el marxismo. Mientras tanto me referiré al espacio que ocupan en mi trayectoria intelectual mis reflexiones sobre la moral recogidas en el libro *Ética*.

VI

Al abordar esa temática, hay que señalar de entrada que en la tradición marxista, así como en el marxismo dominante en los años sesentas, era poco lo que al respecto se podía encontrar. El propio Marx sólo había dejado algunos señalamientos aislados sobre cuestiones morales aunque aportaba principios básicos sobre el hombre, la historia, la sociedad y la ideología, y particularmente sobre la naturaleza inmoral del capitalismo que son sumamente importantes para situar histórica y socialmente a la moral. Sus herederos más cercanos en el siglo XIX, al no encontrar una ética en Marx, consideraron que había que buscarla fuera de su pensamiento, en una filosofía moral ajena como la de Kant. Eso es lo que hizo, sobre todo, Vorländer. Otros marxistas, como Kautsky, pretendieron explicar la moral desde su propia interpretación de Marx, a partir de un enfoque cientifista y determinista, reduciéndola, como ideología, a simple apéndice o reflejo de la economía carente, por tanto, de autonomía y sustantividad propias.

Más tarde, a raíz de la Revolución rusa de 1917, y sobre todo desde la consolidación del régimen soviético, la ética se convirtió en una disciplina normativa que propugnaba y justificaba una moral supuestamente socialista supeditada a la política del Estado y del partido. Esta es la concepción de la moral que dominó durante siete décadas en el marxismo oficial, "ortodoxo".

Así, pues, pobre era el bagaje teórico con el que podía contar una ética que pretendiera alejarse tanto del cientifismo de cierta tradición marxista como del poli-

ticismo de la ética soviética que se autodenominaba "marxista-leninista".

Sin embargo ese fue el objetivo que me tracé al escribir mi *Ética* en 1968. Ciertamente ese año fue emblemático por los acontecimientos políticos que tuvieron lugar en diversos países y concretamente aquí con el movimiento estudiantil al que el gobierno priísta de Díaz Ordaz sólo pudo ponerle fin con la masacre de Tlatelolco. Fue un movimiento estudiantil antiautoritario que quebrantó los cimientos del sistema político vigente y en el cual —como dije en el Prólogo a la edición española de mi *Ética*— "la juventud estudiantil se rebela contra valores y principios caducos y, más allá de las aulas, da algunas lecciones políticas y muchas de moral".

En contraste con esta práctica político-moral, aquella juventud estudiantil sólo contaba, en sus clases de ética, con diversos textos inertes, especulativos, alejados de la vida real en los que una moral abstracta se presentaba con pretensiones de validez universal. Era evidente que una juventud que aspiraba, en una situación concreta, a transformar la realidad política presente no podía encontrar en esos textos nada provechoso para orientar su comportamiento moral. Por tanto, era necesario, frente a esa especulación y ese normativismo, ofrecerle un enfoque que permitiera explicar la moral como parte integrante del comportamiento humano en la vida real. A tratar de satisfacer esa necesidad respondía el empeño en escribir una *Ética* con un enfoque histórico-social. Que se trataba de una necesidad real, viva, lo probaría la sucesión de reimpresiones —más de 70— desde que apareció, en 1969, hasta nuestros días.

VII

Mi *Ética* considera la moral como una forma específica del comportamiento —individual y colectivo— en el que se integra siempre de un modo peculiar lo que es —lo fáctico— y lo que debe ser —lo normativo.

Al estudiar la moral tal como se ha dado y se da realmente mi enfoque se aleja tanto del normativismo como de la especulación. Y como tal forma específica del comportamiento humano real la moral se distingue de otros comportamientos como son el religioso, el jurídico, el científico o el del trato social.

En el libro se abordan, desde su enfoque histórico-social, problemas clásicos de la ética como los de la responsabilidad, la determinación y la libertad; el de la valoración y la obligación moral, así como el de la naturaleza y justificación de los juicios morales. A este respecto se propone, a diferencia de las propuestas unilaterales, cinco criterios de justificación moral: social, práctico, lógico, científico y dialéctico. Y se aborda asimismo el problema de la realización en la moral considerándola no sólo en el individuo sino —lo que ha sido poco estudiado— en la vida económica, política y espiritual de la sociedad.

En mi *Ética* —como en el caso de la *Invitación a la estética*— no se trata de hacer una ética marxista, aunque sí —por los principios teóricos y metodológicos básicos— una ética de inspiración marxista con la pretensión de explicar científicamente —o sea de un modo objetivo, sistemático y fundamentado racionalmente— un hecho histórico, concreto, real: el comportamiento moral. Y al hacerlo se contrasta —en los problemas

fundamentales— esta posición con las de otras doctrinas éticas.

Finalmente, en congruencia con el carácter didáctico e introductorio de la obra, me esfuerzo por exponer mis ideas en un lenguaje claro y accesible sin sacrificar el rigor teórico indispensable.

No me corresponde a mí valorar hasta qué punto se han cumplido éste y otros propósitos.

VIII

Años después de la publicación de la *Ética,* volví a abordar las cuestiones morales en diferentes cursos, ensayos y conferencias. Entre ellos, el trabajo titulado "Derecha e izquierda en política, y ¿en la moral?", el curso sobre "Marxismo y moral" que di en esta misma Cátedra y un ciclo de conferencias dado también aquí sobre "Ética y política" de la que formaba parte la conferencia dedicada a "Ética y marxismo".

¿Qué es lo que motivó que me ocupara en estas cuestiones? Fue una preocupación surgida y alimentada en y por dos circunstancias distintas: una, la del hundimiento del "socialismo real" y la degradación moral que con él se ponía de manifiesto en las sociedades llamadas "socialistas" como resultado de la supeditación de la moral a la política de un Estado y un partido omnipotentes, y otra, la creciente corrupción de la política y de los partidos, a la que no escapaban en los países latinoamericanos, México entre ellos, la política y los partidos de izquierda.

Con este motivo me sentí vivamente atraído por el problema de las relaciones entre la ética y la política

así como por la posición del marxismo en estas cuestiones.

Al abordarlas, tenía presente el concepto de política —que ya he señalado— como unidad de dos aspectos esenciales: el ideológico o valorativo —el de los fines— y el práctico instrumental —el de los medios. Con base en esta relación, intento establecer, a la vez, tres formas de relación entre moral y política:

1) La de la "moral sin política", en la que la moral se desentiende de las circunstancias de la aplicación de los principios y del uso de los medios a que se recurra. Es la relación propia de una ética kantiana o "de la convicción", según Max Weber.

2) La de la "política sin moral" que, en nombre de la eficacia o de los resultados, rechaza que se la juzgue con un criterio ajeno como el moral. Es la propia de la tradición política "realista" o pragmática que arranca de Maquiavelo.

Si la primera forma de relación —la "moral sin política"— conduce a la impotencia o al utopismo en política, la segunda —la "política sin moral"— puede conducir a los extremos aberrantes de Auschwitz, el "Gulag" e Hiroshima.

3) Una tercera forma de relación entre los dos aspectos mencionados, o entre fines y medios, es la de la coherencia o conjunción entre ellos, la cual impediría la absolutización de unos u otros, lo que significaría, a su vez, que no sólo los fines tienen que justificarse por su bondad sino que también los medios —aunque sean eficaces— tienen que ser juzgados moralmente. Y esta relación —que rechaza tanto el moralismo que ab-

solutiza los fines como el "realismo" o pragmatismo que absolutiza la eficacia de los medios— es la propia de una verdadera izquierda o de una política emancipatoria.

He abordado esta cuestión no sólo en estos términos generales sino también en forma concreta al examinar las relaciones entre la violencia política y la moral.

IX

La violencia en sí, en abstracto —o sea, desligada de los fines a los que se pretende servir y de los medios a los que se recurre, así como de las consecuencias—, tiene que ser condenada moralmente pues toda violencia entraña la imposición por la fuerza de la voluntad de uno a otro, o sea, la negación de su libertad. Ahora bien, la violencia en la vida real tal como se ha dado históricamente no puede abstraerse de los fines ni de los medios y las consecuencias.

Hay fines que por su naturaleza aberrante desde el punto de vista moral —como los racistas, por ejemplo— nunca pueden justificar la violencia. Y hay fines políticos valiosos como los de la destrucción de una tiranía o la liberación de una nación o de un pueblo que justifican el empleo de la violencia cuando se cierra la vía, las posibilidades, de alcanzarlos por vías o medios pacíficos, legales, democráticos, o sea, no violentos. Pero hay formas de violencia —como la terrorista— que aunque invoquen fines valiosos —liberadores o emancipatorios— no pueden justificarse moralmente. Tampoco políticamente en cuanto que apartan de la acción polí-

tica, de su participación colectiva en ella a los ciudadanos, al reducirla a los actos terroristas de individuos o grupos de "iluminados" o desesperados.

Así, pues, la violencia es ambivalente, puede justificarse o no pero aun cuando sea justificable tiene límites: los que le impone precisamente la moral.

Y el reconocimiento de estos límites y, con ello, el de la unidad indisoluble entre política y moral, distingue claramente a una verdadera política de izquierda, emancipatoria, de una política autoritaria, antidemocrática que no puede prescindir de la violencia.

X

Vamos a ocuparnos, finalmente, en la posición del marxismo con respecto a la moral así como de sus relaciones con la ética en el doble plano en que pueden darse: el explicativo, al reflexionar sobre lo que la moral es o ha sido real, efectivamente, y el normativo, al proponer principios, valores o normas a las que debiera ajustarse la moral.

Las relaciones entre el marxismo y la ética no tienen la misma problematicidad en uno y otro plano —el explicativo y el normativo. Ciertamente no puede negarse que hay en el marxismo principios básicos sobre la naturaleza y función de la moral en la sociedad dividida en clases a partir de los cuales es posible desarrollar una ética explicativa, como intento hacer en mi *Ética*. Se trata de una ética explicativa, no normativa.

Planteada la cuestión de si hay o no un lugar para la ética y la moral en el marxismo, se dan, en lo funda-

mental, dos respuestas contradictorias: una, la de los marxistas que niegan que haya tal lugar de acuerdo con su interpretación determinista, cientifista y objetivista del marxismo, y otra, la de los que sostienen que sí lo hay sobre la base de su concepción humanista del marxismo.

La cuestión podría resolverse, al parecer, recurriendo a los textos de Marx. Sin embargo en este punto éstos son contradictorios pues hay en ellos pasajes que avalan una y otra posición. Habría que recurrir por ello a una interpretación del sentido de la obra entera de Marx reconociendo que puede hablarse de varios Marx o de una pluralidad de marxismos que se remiten a ellos.

Ahora bien, ¿por cuál inclinarse? Por mi parte, como ya hemos visto, me decido por el Marx de las tesis sobre Feuerbach, por el Marx para el cual el problema fundamental es el de transformar el mundo. Así, pues, me inclino, como ya es sabido, por el marxismo como filosofía de la praxis entendido como unidad de cuatro aspectos esenciales: crítica, proyecto, conocimiento y práctica.

XI

¿Hay lugar para la moral en este marxismo tomando en cuenta esos aspectos esenciales? En mi postura se responde que lo hay, en el primer aspecto, pues no se puede negar la existencia de una crítica moral existente y en particular del capitalismo. Lo hay, en el segundo aspecto, por los valores y principios morales de justicia,

libertad, igualdad y dignidad humana que impregnan su proyecto de una nueva sociedad emancipada. Lo hay asimismo en el marxismo como conocimiento en cuanto explicación de la moral existente. Y finalmente lo hay en el cuarto aspecto, o sea, en el marxismo como praxis o voluntad de transformación de la realidad, al impregnar moralmente esta actividad práctica.

La moral se hace (o debe hacerse presente) en esta práctica fundamentalmente política en cuatro aspectos:

1) en los fines y valores humanistas que esta práctica política espera realizar;

2) en el uso de los medios a los que se recurre para realizarlos, los cuales deben ser juzgados no sólo por su eficacia sino también con un criterio moral; desde un punto de vista moral, no todo medio o instrumento político, aunque sea eficaz, debe ser empleado;

3) en las virtudes morales —solidaridad, lealtad, sinceridad, coherencia entre las ideas y los hechos, altruismo, etcétera— que los sujetos, individuales y colectivos, deben mostrar al actuar políticamente, y, por último:

4) en la motivación moral de su participación activa política cuando ésta, en situaciones de agudos enfrentamientos, entraña riesgos que amenazan su libertad e incluso su vida.

XII

Llegamos así a la conclusión con respecto a la cuestión central planteada sobre si hay un lugar trascendente —aunque no determinante ni exclusivo— para la ética

y la moral en el marxismo. Y con esto ponemos punto final a la presente conferencia después de haber expuesto mis ideas sobre la política, la moral, las relaciones entre una y otra y, finalmente, sobre el lugar de la ética y la moral en el marxismo.

BIBLIOGRAFÍA

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Filosofía de la praxis*. 2ª ed., revisada y ampliada. México, Grijalbo, 1980 (3ª ed., ampliada: México, Siglo XXI, 2003).

______, *Ética*. México, Grijalbo, 1969.

QUINTA CONFERENCIA
Socialismo: realidad y utopía

SUMARIO

Mi idea juvenil del socialismo.— La convicción de que la Unión Soviética era la "patria del socialismo".— Hechos que servían a fortalecerla y acontecimientos que la quebrantaron y la destruyeron después.— Cientifismo y utopía.— El socialismo de Marx y el "socialismo real".— El derrumbe del "socialismo realmente existente".— La necesidad actual del socialismo.— Por un socialismo humanista y ecológico.— Reafirmación final, socialista, de una trayectoria intelectual.

I

MI FORMACIÓN IDEOLÓGICA y política, desde mi juventud, siempre estuvo inspirada por el ideal del socialismo. Lo que me llevó a él no fue una reflexión teórica sobre la estructura económica y social del capitalismo sino una pasión de justicia ante las injustas condiciones de vida de los trabajadores y campesinos andaluces; una pasión de justicia que se avivaba ante las tímidas reformas sociales de la República española recién proclamada. Y esa misma pasión fue la que me decidió a ingresar en la organización juvenil comunista que luchaba por una alternativa social —el socialismo— en la sociedad injusta en que vivía.

La idea del socialismo que yo tenía —con base en algunos textos de Marx y de Lenin— era la de una nueva sociedad en la que, tras la abolición de la propiedad privada sobre los medios de producción, encontrarían solución los grandes males sociales del capitalismo: la explotación, la desigualdad social, la falta de democracia y libertad —por ser éstas puramente formales—, el desempleo, etcétera.

Tomando en cuenta la experiencia histórica de la Revolución rusa de 1917 como revolución proletaria y

socialista, el socialismo ya no era sólo una idea, un proyecto de emancipación del proletario, sino una idea o proyecto de socialismo en el proceso real de su construcción que, en aquellos años de mi militancia juvenil comunista, se presentaba como la construcción de la base económica, industrial del socialismo "en un solo país": la Unión Soviética. Este proceso de construcción del socialismo se llevaba a cabo, de acuerdo con las ideas de Lenin y Stalin, bajo la "dictadura del proletariado" ejercida por su destacamento de vanguardia: el Partido Comunista de la Unión Soviética. Este proceso de construcción —según se proclamaba oficialmente— llegó a su fin a mediados de los años treintas y así quedó establecido en la Constitución soviética de 1936. El socialismo ya no era sólo una aspiración, un proyecto, sino una realidad, y con ella se proclamaban asimismo los logros alcanzados en las condiciones de vida del pueblo soviético y la transformación de un país atrasado en una potencia industrial mundial. En cuanto a su proyección exterior, la Unión Soviética se presentaba como la "patria del proletariado" justamente por la realización del socialismo y, por ello, como la encarnación de los intereses de los trabajadores del mundo entero, lo que en virtud del "internacionalismo proletario" obligaba a todo revolucionario a la adhesión incondicional a la Unión Soviética y a supeditar, en el movimiento comunista mundial, todo interés particular o nacional al interés de la Unión Soviética como "patria del socialismo".

Esta idea de la Unión Soviética y del consecuente deber revolucionario de defenderla ante el acoso —y la amenaza de una guerra contra ella— por parte del ca-

pitalismo era compartida no sólo por el movimiento comunista mundial sino también por amplios sectores de la izquierda y por destacados intelectuales de renombre internacional que participaban en las asociaciones que se conocían como "Amigos de la Unión Soviética".

Las críticas a la Unión Soviética, no sólo de los ideólogos reaccionarios del capitalismo y de los sectores liberales burgueses sino también dentro de la izquierda, eran rechazadas categóricamente. Estas últimas, las críticas de izquierda, se consideraba que hacían el juego al enemigo y, en el caso de los trotskistas, que estaban a su servicio.

Ninguna crítica mellaba la convicción de los comunistas de que todo ataque a la Unión Soviética, cualquiera que fuera su intención o su contenido, sólo podía favorecer al capitalismo.

II

Una serie de hechos históricos venían a fortalecer nuestra fe en la Unión Soviética: su deslumbrante desarrollo económico en los años treintas, cuando el capitalismo no se reponía aún de los devastadores efectos de la crisis de 1929 en Estados Unidos, así como la firme posición soviética contra el expansionismo de la Alemania nazi, en contraste con las concesiones y claudicaciones de las potencias "democráticas" occidentales. En mi caso personal, me produjo también una profunda impresión, que reafirmó aún más mis convicciones comunistas de entonces, el ejemplo del dirigente del partido comunista búlgaro Georg Dimitrov quien al ser acusado del in-

cendio del Reichstag, al enfrentarse al tribunal nazi se convirtió de acusado en implacable acusador.

Acontecimientos posteriores vinieron a reforzar aún más el prestigio de la Unión Soviética: la ayuda militar —con armamento y consejeros— a la República española durante la Guerra civil, en contraste con la hipócrita actitud "neutral" de las democracias occidentales, ayuda que considerábamos generosa y desinteresada. Pero sobre todo el papel decisivo del Ejército Rojo y del sacrificio del pueblo soviético en la derrota del nazismo elevaron enormemente ante nuestros ojos el prestigio de la Unión Soviética y el de sus dirigentes encabezados por Stalin.

Consecuentemente los militantes comunistas del mundo entero quedábamos convencidos de que fue justamente gracias al sistema social socialista que la Unión Soviética pudo terminar victoriosamente la guerra que le había impuesto el nazismo. Y a este socialismo soviético permanecimos fieles todavía en los años cuarentas y la primera mitad de la década de los cincuentas.

III

Una serie de acontecimientos posteriores vino a quebrantar primero y a destruir después esta imagen de la Unión Soviética como "patria del socialismo".

El primero fue el informe de Nikita Jruschov, secretario general del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) en el XX Congreso de este partido, en marzo de 1956. En él se denunciaban con abundancia de datos los crímenes de Stalin, de los cuales habían

sido víctimas millones de ciudadanos soviéticos y entre ellos un alto porcentaje de comunistas. En el informe se denunciaban asimismo los métodos despóticos de dirección de Stalin. Aunque el informe era secreto pronto trascendió provocando conmoción y desconcierto sobre todo en las filas comunistas.

La pregunta que muchos nos hacíamos era simplemente ésta: ¿cómo se pudo desatar aquel terror masivo y ejercer aquel despotismo que concentrara el poder en un solo hombre, Stalin, y todo ello en nombre del socialismo?

Jruschov en su informe no daba respuesta a esta cuestión: se limitaba —con gran valentía por supuesto— a describir los hechos y expresar su indignación. Poco después se intentó una explicación en una resolución del comité central del PCUS que atribuía todos los males denunciados al llamado "culto a la personalidad", o sea, el culto a Stalin.

A mí, como a muchos otros, no me parecía convincente esta explicación que contradecía el papel que el marxismo atribuye al individuo en la historia. Por otra parte, aunque la citada resolución reconocía los "errores" de Stalin no dejaba de señalar sus méritos, lo cual sólo servía para soslayar la explicación de aquellos monstruosos crímenes y sobre todo el que se hubieran dado en un país socialista. La vinculación del socialismo con los regímenes políticos existentes en este país y en los del llamado entonces "campo socialista" quedó un tanto quebrantada en mi opinión, aunque no abandoné la lucha por su defensa.

Un segundo acontecimiento que tuvo lugar poco después y que alimentó mis dudas sobre la "patria del

socialismo" fue la insurrección obrera en Budapest, Hungría, contra su gobierno socialista.

Y de nuevo la pregunta inquietante: ¿cómo podían levantarse los obreros contra un gobierno que, por ser socialista, tenía que representar y defender sus intereses?

Aunque el gobierno estadounidense —en plena "guerra fría"— trataba de beneficiarse al denunciar la intervención soviética en ayuda del gobierno húngaro, aquella insurrección no podía calificarse —como la calificaban los soviéticos— como una "contrarrevolución" dirigida por Estados Unidos. Para mí se trataba de una revolución contra las deformaciones burocráticas del socialismo que sin embargo no ponía en cuestión la naturaleza socialista de la Unión Soviética.

Así me pareció entonces no obstante las dudas y perplejidades que me inquietaban.

Un tercer acontecimiento que alimentó también estas dudas y perplejidades fue el triunfo de la Revolución cubana que pronto se declaró socialista no obstante que no se cumplieran en ella las condiciones señaladas por el marxismo clásico sostenidas dogmáticamente por los ideólogos soviéticos, a saber: el papel determinante en ella de la clase obrera bajo la dirección del partido comunista.

Como demostraba esta experiencia histórica, eran posibles una revolución y un socialismo no calcados de la Revolución rusa y del socialismo soviético.

Pero el acontecimiento que marcó no ya un distanciamiento sino una ruptura con el modelo de socialismo soviético o "socialismo real" fue la invasión de 1968 de Checoslovaquia por las tropas soviéticas para aplastar el intento de realizar un "socialismo de rostro huma-

no", desburocratizado, en condiciones de libertad y democracia.

Y, de nuevo, la pregunta ahora más inquietante: ¿cómo podía explicarse que un país que se llamaba socialista invadiera a otro socialista en nombre del socialismo? Y la respuesta afloraba en mí sin estar todavía fundada reflexivamente en estos términos: "la invasión sólo podía explicarse porque ese país invasor, la Unión Soviética, no era propiamente socialista".

IV

Ante las dudas, inquietudes e interrogantes que se habían ido acumulando tras los sucesivos acontecimientos, se imponía la necesidad de reflexionar sobre la naturaleza del socialismo así como sobre su lugar en el desarrollo histórico.

Y la ocasión para ello me llegó al ser invitado a los Cursos de Invierno de la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM en 1970, para abordar, junto con Roger Garaudy, Lezslek Kolakowsky, Lucio Colletti y Edgar Morin, el tema de la "crítica de la utopía".

Con este motivo di dos conferencias bajo el título "Del socialismo científico al socialismo utópico", en el que se invierte deliberadamente el del conocido opúsculo de Federico Engels "Del socialismo utópico al socialismo científico".

Pero no se trataba sólo de invertir un título sino de esclarecer en qué consistía el verdadero carácter científico del socialismo y de rescatar su contenido utópico visto sólo negativamente por Engels, con lo cual ambos

aspectos —el científico y el utópico— lejos de excluirse se conjugaban. Lo científico, a mi modo de ver, fundaba la posibilidad, no la realidad o inevitabilidad del socialismo. Lo utópico era lo que había en él de ideal, su objetivo, es decir, lo que no es todavía pero puede ser si se cumplen las condiciones para su realización.

Se trataba, pues, de dos concepciones distintas del socialismo: una, aquella que lo ve como producto histórico necesario que no es pero será y cuyo advenimiento inevitable es garantizado por la ciencia, y otra, la concepción del socialismo como utopía cuya realización, aunque posible, no es inevitable. Se hacía necesario entonces pasar del "socialismo científico" que excluye la utopía a un "socialismo utópico" que, lejos de excluir la ciencia, la necesita para fundamentar la posibilidad de transformar la utopía en realidad.

Tal era la conclusión a que se llegaba en aquellas conferencias, publicadas después con el mismo título: "Del socialismo científico al socialismo utópico".

De ellas se desprendía la idea del socialismo como proyecto, ideal o utopía que venía a constituir uno de los aspectos esenciales del marxismo: el socialismo, pues, como proyecto necesario, deseable, posible y realizable.

V

Una vez caracterizado así el proyecto de una nueva sociedad socialista, se hacía necesario precisar los rasgos esenciales de esa sociedad que —en la "Crítica del Programa de Gotha", de Marx— venía a ser la fase inferior de la sociedad superior, comunista. Por cierto Marx fue

siempre muy parco al describirla, pero con base en pasajes de diversos textos suyos de diferentes épocas podemos distinguir los siguientes aspectos del socialismo.

En primer lugar, y como condición previa, necesaria, la abolición de la propiedad privada sobre los medios de producción, y ya como rasgos distintivos de la nueva sociedad, los siguientes:

1) la propiedad social, colectiva (no estatal), sobre los medios de producción, lo que no excluye otras formas de propiedad (personal, autogestiva, cooperativa, comunal, municipal, etcétera);

2) el Estado bajo el control de la sociedad y no al margen de (o sobre) ella;

3) democracia real, efectiva, no sólo en el terreno político sino en todas las esferas de la vida social, y

4) distribución de los bienes producidos conforme al principio de justicia ("a cada quien según su trabajo").

Tales son los rasgos esenciales de la nueva sociedad socialista que es posible deducir de los textos de Marx como alternativa a una sociedad en la que rigen la propiedad privada sobre los medios de producción, el Estado de clase sobre la sociedad, la democracia —cuando existe— puramente formal y la distribución de la riqueza social concentrada en un sector privilegiado.

VI

Con la Revolución rusa de 1917 tenemos, tras la abolición de la propiedad privada sobre los medios de pro-

ducción y la destrucción del Estado burgués, el primer intento histórico de construir esa alternativa social al capitalismo, o sea, el socialismo.

Tras de haberse construido en una sociedad atrasada, en las circunstancias internas y externas más adversas y a un ritmo acelerado, la nueva base económica industrial, los dirigentes soviéticos proclamaron —y así quedó formalizado en la Constitución de 1936— que la construcción del socialismo había llegado a su fin y que la nueva sociedad, es decir, el proyecto socialista originario de Marx, era una realidad.

Pero ¿era verdaderamente así? En diversos trabajos, y particularmente en el titulado "Ideal socialista y socialismo real", presentado en un Encuentro Internacional en Venezuela a finales de los años setenas, ofrecí una respuesta clara a la cuestión de la verdadera naturaleza del régimen soviético señalando los rasgos esenciales de la sociedad soviética como contrapuestos a los que consideramos como propios del proyecto socialista originario de Marx.

Los rasgos que en dicho trabajo se consideraban esenciales de esta nueva sociedad o "socialismo real" eran los siguientes:

1) propiedad estatal, no social, sobre todo de los medios de producción;

2) Estado omnipotente, fundido con el partido único, en manos de una nueva clase: la burocracia estatal y del partido;

3) ausencia de la democracia en todas sus formas, y

4) posición privilegiada de la burocracia en la distribución de la riqueza social.

A la vista de los rasgos que antes había considerado propios del verdadero socialismo, llegaba a la conclusión de que la sociedad soviética, pretendidamente socialista, no era tal. Se trataba de una sociedad atípica, ni capitalista ni socialista, surgida en unas condiciones históricas peculiares y adversas que no eran las que Marx consideraba necesarias.

Este socialismo que se proclamaba a sí mismo "realmente existente", aunque tenía muy poco de socialismo, fue el que se derrumbó en la Unión Soviética precedido del derrumbe ocurrido en los países del Este europeo desde 1989.

VII

El derrumbe del "socialismo real" —tan imprevisible cómo estrepitoso— provocó una conmoción mundial y un verdadero desconcierto no sólo entre los comunistas, que incondicionalmente lo seguían, sino entre amplios sectores de la izquierda, y al irse revelando su verdadera naturaleza, muchos incondicionales de ayer se preguntaban: ¿cómo explicar que del proyecto de los revolucionarios rusos, al realizarse, resultara un nuevo sistema de dominación y explotación?, ¿y cómo explicar que se derrumbara como un castillo de naipes?

A estas preguntas traté de dar respuesta en mi ensayo "Después del derrumbe", de 1992, en los términos —muy resumidos— siguientes.

La construcción del socialismo, después de la Revolución de 1917, se emprendió en un país atrasado —la antigua Rusia zarista—, con un débil desarrollo eco-

nómico e industrial capitalista, en el que la clase obrera venía a ser una isla en un océano campesino; un país asolado por la Guerra civil y la intervención militar extranjera y aislado internacionalmente sobre todo después de la derrota de la revolución alemana. De este modo faltaban por completo las condiciones internas y externas que Marx consideraba necesarias para transitar al socialismo.

Ahora bien, por lo que toca a la base económica e industrial indispensable, se consideró que teniendo el poder se construiría desde él. En cuanto a la falta del apoyo internacional necesario, se decidió que el socialismo podría construirse en "un solo país".

Pero la construcción de la base económica e industrial a un ritmo acelerado exigía enormes sacrificios de la población que sólo podían imponerse con medidas coercitivas que desembocaron, con Stalin, en un régimen de terror. En esas condiciones de creciente limitación de las libertades, el poder político quedó en manos de una nueva clase —la burocracia estatal y del partido— que, en nombre del socialismo, monopolizaba el sistema que ella misma proclamaba como "socialismo realmente existente".

Y éste fue el sistema que se derrumbó como un gigante de pies de barro al no poder soportar el desafío económico y militar que le impuso tenaz y agresivamente el capitalismo, y a pesar de la prioridad que el gobierno soviético dio a su política militar y a su economía de guerra —con los consecuentes sacrificios de la población—, sin que nadie saliera a la calle para mantener en pie al "socialismo real".

VIII

El derrumbe del "socialismo real" ha tenido, entre otras graves consecuencias, el desplazamiento de la bipolaridad de la "guerra fría" en la hegemonía mundial por el dominio unilateral de una potencia capitalista —Estados Unidos—, alimentándose así la patraña de un victorioso y eterno capitalismo y la del fin del socialismo.

Ante esto, ante el fracaso del primer gran intento histórico de construir el socialismo, y ante los sacrificios frustrados, los esforzados luchadores de ayer se preguntan desencantados: ¿vale la pena el socialismo?

En los años noventas he dado respuesta a estas interrogantes afirmando que, lejos de haber llegado a su fin, necesitamos hoy más que nunca el socialismo ya que los males del capitalismo se han agravado y nos amenazan incluso con hundirnos en una nueva barbarie, una barbarie que ni Marx ni Rosa Luxemburgo podían sospechar: la que pone en peligro la supervivencia misma de la humanidad.

En consecuencia, y por todo ello, sí, vale la pena luchar por el socialismo. Pero ¿es viable? Ante esta inquietante pregunta he reconocido en diversos trabajos, frente a la desmoralización de muchas conciencias y ante la falta de acción después del "derrumbe", que el socialismo no sólo no está a la vista sino que ni siquiera se plantea como un objetivo a mediano o largo plazo dentro de la izquierda —aunque hay que registrar el crecimiento de un rechazo a la depredadora y belicista ofensiva del capitalismo globalizador—, sin embargo habrá que recorrer todavía un largo camino

hasta que esa creciente conciencia anticapitalista sea también la de la alternativa al capitalismo. Esta alternativa habrá de tomar en cuenta —a diferencia del socialismo originario de Marx— no sólo una transformación radical de las relaciones entre los hombres sino también de las relaciones del hombre con la naturaleza. Puesto que el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas conduce a la destrucción de la base natural de la existencia humana, ya no se trata de continuar ilimitadamente ese desarrollo, que bajo el socialismo estaría al servicio de toda sociedad, sino de limitarlo y controlarlo para poder así servirla.

Pero para que ese socialismo —que no es inevitable— se realice es preciso que los hombres tomen conciencia de su necesidad y se organicen y actúen para ello. Y si las condiciones para que se dé esa alternativa son adversas en el presente no hay que esperarlas con los brazos cruzados.

Toda acción contra las injusticias y depredaciones del sistema capitalista contribuye a debilitarlo y en esa medida despeja el camino a su desplazamiento por su alternativa: el socialismo.

IX

Llega a su término esta conferencia y con él este ciclo sobre una trayectoria intelectual comprometida. Se trata de un final que es un comienzo porque el socialismo ha estado presente desde el principio, a lo largo de toda esta exposición, como hilo conductor de esa trayectoria.

Permítaseme por ello, para reafirmar esa presencia, citar unas palabras que escribí hace 20 años y que hoy reafirmo:

"Muchas verdades se han venido a tierra; ciertos objetivos no han resistido el contraste con la realidad y algunas esperanzas se han desvanecido. Sin embargo hoy estoy más convencido que nunca de que el socialismo —vinculado con esas verdades, esos objetivos y esas esperanzas— sigue siendo una alternativa necesaria, deseable y posible.

"Sigo convencido asimismo de que el marxismo —no obstante lo que en él haya de criticarse o abandonarse— sigue siendo la teoría más fecunda para quienes están convencidos de la necesidad de transformar el mundo en el que se genera, hoy como ayer, no sólo la explotación y la opresión de los hombres y los pueblos, sino también un riesgo mortal para la supervivencia de la humanidad. Y aunque en el camino para transformar ese mundo presente hay retrocesos, obstáculos y sufrimientos que en nuestros años juveniles no sospechábamos, nuestra meta sigue siendo ese otro mundo que desde nuestra juventud hemos anhelado."

BIBLIOGRAFÍA

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Del socialismo científico al socialismo utópico*. México, Era, 1975 (incluido en *El valor del socialismo*. México, Itaca, 2000).

______, "Después del derrumbe: estar o no a la izquierda", en *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 108. Madrid, Instituto de Técnicas Sociales de la

Fundación Social Universitaria, mayo, 1992, pp. 57-67 (reed.: *Dialéctica*, nueva época, año 16, núm. 23-24. Puebla, UAP, Escuela de Filosofía y Letras, invierno de 1992-primavera de 1993, pp. 61-76).

———, "Ideal socialista y socialismo real", *Nexos*. México, núm. 44, agosto, 1981, pp. 3-12.

ÍNDICE

Una trayectoria intelectual comprometida, de Adolfo Sánchez Vázquez, editado por la Secretaría de Extensión Académica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir en noviembre de 2006 en los talleres de Impresiones Integradas del Sur, S. A. de C. V. Amatl 20, Santo Domingo Coyoacán, 04360, D. F. La edición consta de 500 ejemplares.

En las cinco conferencias que se recogen en este volumen, Adolfo Sánchez Vázquez vuelve la mirada sobre las vicisitudes de su trayectoria intelectual a través de sus obras más representativas, las motivaciones a las que respondían, las circunstancias personales o sociales en que se produjeron y los efectos que tuvieron en los medios académicos o más allá de éstos.

Todo ello se examina sobre el trasfondo histórico de los años de la República española, los de la Guerra civil y los del exilio en México, años vividos, pensados y soñados como un destierro que terminó por convertirse, con el paso del tiempo, en "transtierro".

Se trata de obras producidas a lo largo de una vida comprometida con el pensamiento crítico y las luchas sociales que intentaron cambiar la historia del siglo XX. Casi en su totalidad tienen un carácter filosófico en su más amplio sentido, que abarca la estética y la filosofía del arte, la filosofía en general y el marxismo como filosofía de la praxis, la filosofía moral y la filosofía política, la utopía y la teoría y la práctica del socialismo.

A quienes conocen al autor por su extensa obra filosófica, a través de la cátedra y de los libros publicados, quizá les sorprenda la producción poética juvenil —que prosigue durante la Guerra civil y que se continúa en los primeros años del exilio. Sin embargo, su misma trayectoria intelectual ilumina la fuente que la nutre en las dos vocaciones que, en su juventud, regían las ideas y los actos del filósofo: la vocación política, que respondía al anhelo de una sociedad más justa que la existente, y la vocación literaria, que se manifiesta en aquellos años juveniles en el lector insaciable de los grandes novelistas de la época y de los poetas españoles clásicos y contemporáneos —los mayores, y también latinoamericanos—, con algunos de los cuales llegó a establecer amistad.





